Reyes Mate
José A. Zamora (Eds.)

Nuevas teologías políticas

Pablo de Tarso en la construcción de Occidente



PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

Serie dirigida por José GÓMEZ CAFFARENA, José M. MARDONES y Reyes MATE

La Filosofía de la Religión es la reflexión filosófica aplicada al fenómeno religioso. Bajo su consideración caen las cuestiones epistemológicas y metodológicas acerca del objetivo a estudiar —la religión—, como el carácter propio que define lo religioso. Tampoco están fuera de su preocupación el análisis del sentido de los términos empleados por el creyente, su coherencia lógica o la racionalidad de sus intentos por justificar su creencia. La exploración filosófica abarca desde las consideraciones sobre la posibilidad misma de la experiencia religiosa hasta el análisis de su lenguaje, creencias y prácticas.

Aunque desde los orígenes mismos la filosofía se ocupa de la religión, sin embargo no se puede hablar de una Filosofía de la Religión hasta la edad moderna. Algunos sitúan en Hume el nacimiento propiamente de la Filosofía de la Religión, otros gustarían de comenzar con Spinoza o retrasarlo hasta Kant; de lo que no queda duda es de que la Filosofía de la Religión es un fenómeno moderno y occidental. Prácticamente está presente, con mayor o menor desarrollo, en casi todos los pensadores modernos. De aquí que un pensamiento que se quiera atento a su historia y problemática no pueda desentenderse de las cuestiones de la Filosofía de la Religión. Es una parte importante del pensamiento moderno y de toda reflexión que aborde con hondura los problemas del hombre y la cultura.

La presente serie se inserta, así, como un complemento necesario a las demás colecciones sobre pensamiento crítico, filosofía de la ciencia o de la política. Queremos llenar un hueco que presenta nuestra tradición hispánica, al no ofrecer un ámbito propio para este tipo de reflexión. Lo hacemos conscientes de que en el momento actual algo está cambiando y desde la misma Universidad se comienza a impulsar este tipo de estudios.

NUEVAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Serie dirigida por José Gómez Caffarena, José M. Mardones y Reyes Mate

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

151

Reyes Mate (Ed.)

NUEVAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS

Pablo de Tarso en la construcción de Occidente

«Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura»



NUEVAS teologías políticas : Pablo de Tarso en la construcción de Occidente / Reyes Mate (Ed.). — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2006
318 p. ; 20 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 151. Serie Filosofía de la Religión)

Bibliografías
ISBN 84-7658-759-7

1. Pablo, San (005?-067?) - Crítica e interpretación 2. Teología política 3. Política - Filosofía I. Mate, Reyes, ed. II. Colección
230.1:321

Primera edición: 2006

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 84-7658-759-7
Depósito legal: B. 623-2006
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRESENTACIÓN

NUEVAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS

En los últimos años se ha intensificado el interés por la figura de Pablo de Tarso. Esto no tendría por qué llamar la atención si no fuera porque no son libros de teología, sino de filosofía política. La revista *Esprit* de febrero del 2003 se refería a «l'événement saint Paul», tratando de analizar qué hay detrás de que gente tan dispar como A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, sin olvidar a K. Barth o C. Schmitt se interesan por la Carta a los Romanos. La propia revista señalaba acertadamente que no estamos ante un «retour religieux», sino ante la necesidad de echar mano de una reserva que se consideraba agotada. Pablo es, en efecto, la encrucijada de muchos caminos que no son extraños a los problemas de nuestro tiempo.

Por de pronto se le considera el auténtico fundador del cristianismo y algo tiene que ver éste con Europa, su historia, sus valores, sus conflictos y sus aporías. La historia de Europa está tan vinculada a Pablo que no hay manera de entender muchos de sus hitos sin esta referencia. Pensemos en Lutero, Agustín, Pascal, Kierkegaard; también, aunque indirectamente, en Kant, Hegel o Heidegger, sin olvidar a quien se erige en su mayor rival porque envidia su genio: Friedrich Nietzsche.

Es, en segundo lugar, la piedra angular entre cristianismo y judaísmo: piedra de escándalo para los judíos por declarar superada la ley; piedra angular del cristianismo, declarado heredero de la Antigua Alianza. Pablo se ve envuelto en una dialéctica de inclusión-exclusión que no va a dejar contentos ni a judíos ni a cristianos.

Pero, sobre todo, es el lugar de grandes temas que desbordan el ámbito estrictamente religioso: universalismo y singularidad,

ley y espíritu, don y gratuidad, transformación de la sabiduría en locura, estatus del acontecimiento, relación entre lo antiguo y lo moderno, lo político y lo impolítico. Cuando Pablo dice «Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús» (Gal 3, 28), está anunciando una manera de entender la universalidad que, según Badiou, puede ser fecunda a la hora de pensar universalmente la universalidad, asignatura pendiente de la cultura occidental. La nueva universalidad no es por adición (lo universal sería ser a la vez judío, griego y romano), tampoco por pertenencia a una esencia común (a la humanidad, como dirá luego el ilustrado Lessing), sino como resta o resto («segregado» dice Pablo: ni judío, ni griego, ni romano; ni esclavo, ni libre, ni varón o hembra), como consecuencia de un acontecimiento singular que afecta al todo: la presencia del Mesías Jesús que hace de todo hombre heredero de la promesa, Gal 3, 23-29. Ese hecho singular se convierte en la piedra angular de una universalidad sin la que la presencia judía no es tal. El hecho de que el pueblo judío se autoexcluya convierte la universalidad en un desafío casi imposible de consumar: sin lo excluido no hay todo y sólo puede haber todo si lo excluido se convierte en el resto desde el que el todo debe ser reconstruido.

Pablo es una de las referencias cuando Europa está en crisis. La crisis de este momento es diferente. Afecta, en primer lugar, al tipo de hombre que hemos conocido. Lo que eso significa nos lo contaba recientemente el premio Nobel de Literatura, J.M. Coetzee, hablando de *El hombre en suspenso* de Saul Bellow. Decía que la Ilustración en cuanto secularización mantiene un ideal del hombre que está muy por encima de sus posibilidades. Coetzee escribía: «al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración, especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia como los suyos o aberraciones morales como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también la guerra que está consumiendo el mundo». Coinciden en el fondo con lo que Blumenberg escribía en la *Legibilidad del cosmos*, publicada a principios de los ochenta, en donde defendía la tesis de que el mundo carecía de sentido y de que esas grandes cuestiones que Kant pensaba eran las de todo hombre (qué debemos hacer, qué podemos

conocer, qué nos cabe esperar) están anticuadas y resultan hoy excesivas porque nada tienen que ver con lo que da de sí la existencia del hombre en el mundo.

Entre los enterradores del hombre que durante siglos ha vivido alimentándose de esas preguntas están, por un lado, los que quieren acabar con todo resto de monoteísmo. También quienes, como Odo Marquard o Hans Blumenberg, coquetean con la vuelta de los mitos, sobretodo del gnóstico, mientras celebran el fin del monomito. Y no faltan quienes, como el propio Carl Schmitt, consiguen vaciar la apocalíptica de toda escatología en nombre del gnosticismo como luego veremos. Todos estos envites tienen en común negar la dimensión escatológica del tiempo, sea convirtiendo al tiempo en mito, sea privando a la historia de toda referencia escatológica. Pablo, según estos comentaristas, les sale al encuentro en nombre de la promesa mesiánica de la vuelta del Mesías.

La otra gran cuestión es si otro mundo es posible. Se trata de saber si frente a quienes proclaman el agotamiento de las reservas espirituales del hombre, otro mundo es aún posible (aquí se está pensando en los neo-gnósticos, en los modernos adoradores del progreso, del tiempo inagotable o en quienes interpretan antimesiánicamente el fin de la historia). Pablo, gracias a estos intérpretes políticos, va a dar la batalla a su manera, enarbolando, en el primer caso, la bandera de la apocalíptica y, en el segundo, la de la escatología... Desde esos dos conceptos bíblicos va a desplegar su original visión del mundo y del hombre.

El libro consta de tres apartados. En primer lugar «Las lecturas políticas de Pablo», en el que se analizarán las interpretaciones de Pablo por parte de Taubes, Badiou, Agamben, Zizek y Arendt. El segundo se ocupará de las lecturas que ha hecho la teología de políticas totalitarias, particularmente las que llevaron a cabo E. Peterson, en el contexto del nazismo; Metz y Moltmann, a propósito de las «nuevas teologías políticas»; Simone Weil, con sus planteamientos radicales. El tercero tiene por objetivo enfrentarse críticamente con debates puntuales y contemporáneos en torno al sentido político de la teología. Más en concreto: la polémica entre Gauchet y Luc Ferry sobre si es posible hablar de valores absolutos en filosofía —estar dispuesto a morir por una causa, por ejemplo— al margen de un trasfondo religioso de la moral; las dimensiones políticas del monoteísmo y del moderno polimitismo; o los conflictos entre universalismo y autonomía.

El resultado final es un desplazamiento del debate político hacia sus raíces filosóficas más profundas. En ese viaje aparecen las teologías políticas que no son ideologías religiosas del poder sino planteamientos del significado político de lugares teológicos. Sólo haciéndole visible podemos hacer frente a las dos cuestiones mayores de nuestro tiempo: si es posible aún el hombre que hemos conocido y si es posible otro mundo.

REYES MATE

I

LECTURAS POLÍTICAS DE PABLO

JACOB TAUBES: MESIANISMO Y FIN DE LA HISTORIA*

Giancarlo Gaeta

El fin de la historia: Alexandre Kojève

«La experiencia del término último es hoy, sin duda, una experiencia perturbadora y, con la amenaza contingente asociada a la aniquilación atómica del mundo, ha llegado a convertirse en universal. Cualquier noticia de la prensa señala que ya no queda mucho tiempo. Todo ello se presenta de alguna manera como si el arca de Noé fuera el único lugar donde todavía nos fuera dado encontrar refugio. Si, en general, se pensara en términos antiguos o precristianos, se podría decir que tenemos a nuestra disposición todo el tiempo del mundo para hacernos cargo de un problema. Desde el punto de vista cristiano, muy al contrario, ya no hay tiempo, porque el Reino de Dios está cerca. En la afirmación «el Reino de Dios está cerca» lo importante, en mi opinión, no es saber qué es el Reino de Dios, sino la posibilidad de su estar-cerca. El que cree pensar en términos cristianos y cree que puede hacerlo sin la idea de un término último, está loco.»[1]

Así respondía Jacob Taubes, en una entrevista concedida en 1987, a la pregunta de cómo es posible que las categorías de una filosofía de la historia que concibe el tiempo como tiempo a término, puedan emitir un diagnóstico sobre el presente. La incoherencia reside, para Taubes, en la secularización de la escatología judeocristiana producida por la filosofía moderna, que al

---

* Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera.

1. «Intervista a Jakob Taubes», en J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia,* Garzanti, Milano, 2001, pp. 399-400.

haber situado el término en el presente ha hecho de éste un tiempo vacío e indeterminado. «Después de Hegel —prosigue Taubes— está claro que la fase que va de Jonia a Jena ha terminado. Y si llamamos "historia" a esta fase, le sigue, en consecuencia, una *posthistoire*. No hay otro motivo. Es decir, todavía han seguido pasando muchas cosas, las batallas han continuado, pero verdaderamente ya no pasa nada: esto es la *posthistoire.*»[2]

Ha sido Alexandre Kojève quien ha extraído las consecuencias últimas de la concepción hegeliana de la historia. A su juicio, «el término de la historia se ha alcanzado con la llegada del Estado políticamente universal y socialmente homogéneo, es decir, de una sociedad sin clases, en la que, desaparecida cualquier causa de conflicto, ya no tienen razón de ser ni el pensamiento original ni las grandes pasiones, y la existencia queda reducida a su dimensión lúdica».[3] En efecto un hombre que ya no tiene conciencia histórica es un individuo devuelto a su dimensión puramente natural, es decir, a su animalidad; estadio éste de la evolución histórica del hombre al que ya había accedido, a su parecer, la vanguardia de la humanidad. «Todo lo que ha sucedido después de la batalla de Jena —comenta al respecto Giorgio Agamben—, incluidas las dos guerras mundiales, el nazismo y la sovietización de Rusia, no representan para Kojève más que un proceso de aceleración dirigido a alinear el resto del mundo con las posiciones de los países europeos más avanzados, o sea del Occidente tecnologizado, que vive bajo el signo de ese "estilo de vida norteamerican" en el que ya está prefigurado el futuro "eterno presente" de toda la humanidad.»[4]

En esta reconstrucción radicalmente profana de la historia llegada a su término, la concepción trascendente —la paulina en este caso— de un «reino» universal e igualitario queda ahora absorbida en la realización de la universalidad política y en la homogeneidad del Estado y, en consecuencia, la propia cuestión de la redención es ya indiferente. En rigor, escribe Kojève, «esta idea ha tenido un alcance *político* real sólo a partir del momento en que la filosofía moderna ha podido *secularizar* la idea religiosa cristiana de la homogeneidad humana».[5] Así, el aspecto apo-

---

2. *Ibíd.*, p. 392.
3. Véase «Tirannide e saggezza», en A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano, 2004, en particular pp. 56 ss.
4. G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 17.
5. «Tirannide e sagezza», *op. cit.*, p. 64.

calíptico de la escatología judeocristiana y, en consecuencia, el juicio inminente que espera a las potestades de este mundo próximo a desaparecer, se resuelve, al contrario, en la exaltación del poder llegado a la plena realización de sí mismo, y en la correlativa desaparición para los individuos de toda forma autónoma de vida intelectual, moral y espiritual.

El hecho es, nos advierte Taubes, que la vía de la inmanencia no conduce a ninguna parte. Por el contrario, hay que saber, como sabía Walter Benjamin, que «el puente levadizo está en la otra orilla» y que «es desde la otra orilla donde deben comunicarnos que somos libres».[6] Es la cuestión mesiánica —y no como metáfora— lo que Taubes ha querido incluir en el orden del día de la filosofía occidental llegada a su final en cuanto teoría, puesto que si ya con Marx había cedido su primacía a la praxis, en el siglo XX ha renunciado al sistema, a la capacidad de construir grandes proyectos de pensamiento, disueltos ahora en una especie de *bricolage* filosófico: «Heideger, Benjamin, Wittgenstein, con diferentes cambios de orientación, han redefinido el discurso filosófico: de la filosofía a la poesía, del programa al fragmento, del sistema al juego».[7]

Por otra parte, si bien se mira, el problema del final de la filosofía se había planteado mucho antes, y precisamente en el momento en que ésta había tenido que confrontarse con «la exigencia de revelación del Dios judeocristiano», es decir con «un concepto nuevo de verdad, como es para la filosofía la revelación del judaísmo y del cristianismo».[8] Desde Orígenes y Agustín «ya no se trata de un camino de investigación que parte de abajo; lo que hay aquí, antes bien, es la palabra de Cristo: "Yo soy la verdad y el camino". El acento es nuevo; la verdad no es ya algo objetivo, sino que está ligada a la palabra "Yo". Y en tal sentido, implica un final de la filosofía, porque ésta ya no tiene ningún fundamento definitivo en sí misma. Puede resolver racionalmente problemas parciales, pero su fundamento último reside en un Otro, que ella puede ver o puede suprimir».[9]

Este «Otro» se presenta, en la teología judía y cristiana, en la figura del Mesías, y por eso es decisivo interrogarse sobre ella. Toda la reflexión de Taubes gira en efecto en torno a la cuestión

---

6. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Adeplhi, Milano, 1997, p. 143.
7. *Messianismo e cultura, op. cit.*, p. 392.
8. *Ibíd.*, p. 387.
9. *Ibíd.*, p. 388.

mesiánica, si bien su estilo de interrogación no es el de un teólogo partidista, judío o cristiano, católico o protestante, sino la de un teólogo laico que no tiene «una Iglesia tras de sí, ni una bayoneta, ni un Estado que recaude los impuestos»,[10] y por eso mismo puede abordarla confrontándose con toda libertad y rigor con «amigos» y «enemigos», como fueron para él en particular el gran estudioso judío de la Cábala, Gershom Scholem, y el más grande jurisconsulto del siglo XX, el católico Carl Schmitt.

El precio del mesianismo: Gershom Scholem

Es característica del espíritu de Taubes la propensión a vivir desde dentro los grandes temas de que se ocupa y a establecer una confrontación cargada de implicaciones existenciales con los interlocutores que, como Scholem y Schmitt, le resultaban indispensables para impulsar su reflexión hasta el punto crítico. Con ambos hubo de medirse y enfrentarse en torno al problema mesiánico, aunque de forma completamente diferente. La relación con Scholem fue demasiado compleja para poder exponerla aquí de manera adecuada, y debo limitarme a lo que constituyó el punto de crisis, es decir la revisión crítica a que Taubes sometió las tesis de Scholem sobre el mesianismo y, como consecuencia, la discordia sobre la recta comprensión histórica de la relación entre judaísmo y cristianismo.

En un ensayo de 1971 dedicado a *La idea mesiánica en el judaísmo*, Scholem había sostenido que mientras que el judaísmo se atiene a un concepto de redención que tiene lugar «públicamente», el cristianismo concibe la redención como acontecimiento que tiene lugar en el ámbito de lo espiritual y de lo invisible. La redención judía se desarrolla, pues, en el escenario de la historia y en medio de la comunidad. La cristiana, por el contrario, es pensada como algo que acontece en el universo privado de cada individuo y, en consecuencia, como una fuga, como un intento de sustraerse a la comprobación de la esperanza mesiánica en el escenario de la historia.[11] El efecto histórico de esta diferencia en la forma de concebir el judaísmo estaría según Scholem, en lo que

10. *La teologia politica di san Paolo, op. cit.*, p. 142.

11. Véase J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Lettere de Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 38.

se refiere al pueblo judío, en una vida vivida en el aplazamiento, es decir, en su impotencia durante todos los siglos del exilio «para abrirse camino en el plano de la historia universal».[12] Y es evidente que esto no ha ocurrido con el cristianismo, que, al haber transformado el acontecimiento mesiánico de público en privado, pudo inmediatamente dar un salto en la historia.

Ahora bien, Taubes se opone a este modo de plantear el problema, tanto histórica como conceptualmente. De hecho, si el aplazamiento ha sido durante tantos siglos el precio pagado por el pueblo judío, se debe a la hegemonía rabínica: «Retirarse de la historia ha sido la posición asumida por los rabinos, que se opusieron a todas las corrientes mesiánicas laicas, condenando, además, *a priori* todos los movimientos mesiánicos liberadores con la marca de «pseudo-mesiánicos».[13] Fue una elección histórica, que ha permitido dar estabilidad a la vida del pueblo durante todos los siglos del exilio, pero que, al apartar el riesgo mesiánico, le ha hecho también vivir fuera de la historia.

Por otra parte, el método de Scholem «no sirve para penetrar en la dinámica interna de la idea mesiánica». De hecho, observa Taubes, «la interiorización no es en modo alguno una línea de demarcación entre judaísmo y cristianismo. Más bien señala una crisis en el interior de la escatología judía en el momento de su realización [...]. Una vez que el Mesías ha fracasado en su intento de redimir el mundo exterior, ¿cómo puede definirse la redención si no es como una transformación interior?».[14] En otros términos, una vez desvanecida la profecía de la redención, el grupo mesiánico de Jesús superó el riesgo del derrumbe de la esperanza en la redención dirigiéndola hacia lo interior, lo que constituye justamente la salida obligada para que la idea mesiánica alcance su pleno desarrollo, ya que de otra forma ésta sólo puede resolverse en la aceptación del fracaso o en el intento desesperado de realizarla históricamente por medio de la fuerza.

Es en este punto donde Taubes, agudamente, coge en falta a su maestro. «Scholem, que había contribuido más que nadie a la comprensión del mesianismo, se deja condicionar finalmente por el temor de que en el movimiento sionista, al que se había unido muy pronto, pudieran ganar terreno los "sobretonos" del mesianismo

12. *Ibíd.*, p. 43.
13. *Ibíd.*
14. *Ibíd.*, p. 38.

que han acompañado la moderna disponibilidad judía a una intervención irrevocable en el reino concreto de la historia».[15] Temor fundado, si se considera la evolución política del Estado de Israel, pero que no puede ser exorcizado. Por eso, concluye Taubes, «abrir paso al reino de la interioridad es el único camino para evitar las absurdas y catastróficas consecuencias de la idea mesiánica».[16]

En cuanto a la variante interiorizada del mesianismo cristiano, se trata de comprender si corresponde o no a la dinámica interna de la idea mesiánica y, en el caso de que así sea, cuáles deberían ser sus consecuencias para el judaísmo y para el propio cristianismo. En relación con este problema decisivo, Taubes da prueba de un excepcional arrojo intelectual, señalando, por un lado, el límite de la empresa historiográfica de Scholem, y acusando, por otro, al cristianismo de no haber asumido nunca, las consecuencias reales de su mesianismo. Ahora bien, lo significativo es que en ambos casos la piedra de toque sea la teología política de Pablo.

El punto decisivo para Taubes es el desafío que cualquier tipo de mesianismo supone para el corazón mismo del judaísmo, que no es, como se cree de ordinario, el monoteísmo, sino la *halachah*, es decir, la Tora entendida como el camino para la vida del pueblo elegido. Un desafío decisivo, porque «la instancia mesiánica reivindica el hecho de haber inaugurado una época en la que la Ley ha sido superada». En este sentido el cristianismo, en forma análoga al shabetaísmo estudiado por Scholem, «representa una crisis típica de la historia judía y expresa una típica "herejía" judía, el mesianismo antinómico, la fe en que con la venida del Mesías ya no sea necesario, para la salvación, observar la Ley, sino antes bien creer en él».[17]

Fue Pablo, como es notorio, el primero que explicitó hasta sus últimas consecuencias el alcance de la fe en que Jesús es el Mesías: «Cristo es el fin de la Ley, para que todos sean justificados» (Romanos 10, 4). La crítica que Taubes dirige a Scholem, pero por otra parte también a Buber, es pues la de no haber captado hasta qué punto la posición extrema de Pablo representa la lógica interna de la idea mesiánica, y más precisamente, el hecho de que, para vivir históricamente, la fe mesiánica debe ser interpretada: «el contexto interpretativo custodia el contenido del mensaje me-

15. *Ibíd.*, p. 44.
16. *Ibíd.*, p. 40.
17. *Ibíd.*, pp. 22 y 23.

siánico y no la historia de la vida de una persona que es opaca, como lo son de ordinario todos los acontecimientos mundanos».[18] Sólo si se pasa por la interpretación es posible, en efecto, ir más allá del escándalo de la cruz, más allá del fracaso de la esperanza en una redención inmediatamente factible por la vía política. Sólo si se pasa a través de un proceso de interiorización de la idea mesiánica puede concebirse el Reino de Dios que viene, y en consecuencia la teocracia, en términos puramente religiosos.

Éste es Pablo en la lectura de Taubes, un Pablo para el que la palabra «cristiano» no existía todavía, pero que «distingue entre un judío que sólo es tal "exteriormente" y un judío que lo es también "interiormente"» (Romanos 2, 28). Cae así la barrera erigida por la controversia medieval entre judaísmo y cristianismo, que, por el contrario, Scholem acaba por hacer suya «para salvar, de modo dogmático, una diferencia esencial entre los "ismos"».[19] Lo decisivo, pues, para Taubes es reflexionar a fondo sobre la transformación radical en el modo de pensar llevada a cabo por Pablo por medio de su recomprensión interiorizada del mesianismo, y no ciertamente en un sentido psicológico individual sino en lo relativo al actuar humano.

En una carta a Scholem de 1977, Taubes señala con precisión el punto de mayor disenso precisamente en relación con las respectivas interpretaciones de Pablo, al tiempo que reprocha al gran estudioso haber ignorado el alcance revolucionario de un pensamiento que, según Romanos 7, acusa al actuar humano de conducir en todo caso «al vórtice de una catástrofe, ese actuar que para los judíos es la Ley y para los griegos la Sabiduría» y que sólo la gracia del acontecimiento mesiánico puede redimir. De aquí «una inversión de todos los valores "clásicos" (tanto desde el punto de vista judío-bíblico como del griego-filosófico), con respecto a la cual todo lo que en Europa se llama todavía "revolución en la manera de pensar", aparece verdaderamente como algo de poco monta (incluso Kant y el idealismo alemán, donde, en un momento determinado, sí había pasado realmente algo)».[20]

Sea cual sea la forma en que se quiera juzgar la interpretación del pensamiento de Pablo ofrecida por Taubes, el problema de fondo se plantea con toda claridad. Se refiere al significado

18. *Ibíd.*, p. 41.
19. *Ibíd.*, pp. 50-52.
20. *Ibíd.*, p. 141.

de la acción histórica a la luz del acontecimiento mesiánico; una cuestión pues eminentemente cristológica, que debe reconsiderar los términos de la disputa histórica entre judaísmo y cristianismo, y que emerge como el problema decisivo para el presente: «No se puede eludir el dilema. O el mesianismo es un *nonsense*, y además un *nonsense* peligroso [...], o bien el mesianismo, y no sólo la investigación histórica sobre la "idea mesiánica", es extremadamente importante, en la medida en que revela un aspecto decisivo de la experiencia humana».[21]

Desde el punto de vista de Taubes, es evidente que si, por un lado, el judaísmo se ha opuesto al mesianismo paulino, porque el asumirlo habría supuesto el propio suicidio, por otro, el cristianismo asumió muy pronto el mesianismo en una versión que transforma la escatología apocalíptica en escatología individual (Orígenes, Agustín), y la espera de la parusía en el empeño por la construcción de una sociedad cristiana destinada a realizarse en el Sacro Imperio Romano.[22] En consecuencia, si el judaísmo se sintió obligado a rechazar a Pablo para salvarse a sí mismo, el cristianismo helenizado y romanizado consideró indispensable oscurecer su elemento mesiánico para dar el salto a la historia, al que el judaísmo rabínico se había sustraído para preservarse a sí mismo entre los gentiles.

Hubo pues error por ambas partes, y se trató del mismo error. El error común consistió en no llegar a comprender que la interpretación paulina de la idea mesiánica, es decir de lo que Scholem llama justamente el mesianismo interiorizado, era el fundamento de una teología política en la que la instancia teocrática se entendía en un sentido no político. El salto en la historia esta-

---

21. *Ibíd.*, p. 52.

22. Véase J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano, 1997, p. 107. A este respecto escribe G. Agamben: «El carácter probablemente esencial del mesianismo es precisamente su relación particular con la Ley. Tanto en el ámbito judío como en el cristiano y el chiíta, el acontecimiento mesiánico significa sobre todo una crisis y una transformación radical de todo el orden de la Ley. La tesis que quisiera proponer es que el Reino mesiánico no es una categoría entre otras en el interior de la conciencia religiosa, sino que es su concepto-límite. Porque el Mesías es la figura en que la religión se confronta con el problema de la Ley, llega a una rendición de cuentas definitiva con ésta. Y puesto que la filosofía está constitutivamente comprometida en una confrontación con la Ley, el mesianismo representa el punto de mayor cercanía entre religión y filosofía. Por esto las tres grandes religiones monoteístas han tratado siempre de controlar y reducir por todos los medios sus propias instancias mesiánicas esenciales, sin conseguirlo nunca hasta el fondo» («Il Messia e il sovrano. Il problema dela lege in W. Benjamin», en *Anima e paura. Sedc3tudi in onore di M. Ranchetti*, Quodlibet, Macerata, 1988, p. 13).

ba desde aquel momento en acto, pero a resguardo tanto de los resultados catastróficos de los sueños mesiánicos, como de la tentación de la teocracia «desde arriba», puesto que «cualquier tentativa de realizar la redención sobre el escenario de la historia sin una transfiguración de la idea mesiánica, conduce al abismo».[23] Pero para esto se habría debido reconocer en Pablo al nuevo Moisés, fundador del nuevo pueblo de Dios, que es desde siempre el pueblo sagrado de Dios, pero abierto a los paganos».[24]

La forma *katechontica* de existencia: Carl Schmitt

«Carácter esencial del Imperio cristiano era el de no ser un reino eterno, sino el de tener siempre presente el propio final y también el del presente eón, y el de ser capaz a pesar de eso de ejercitar un poder histórico. El concepto decisivo e históricamente relevante, que estaba en la base de su continuidad, era el de "fuerza de freno", el de *kat-échon*. "Imperio" significa aquí el poder histórico que consigue demorar la venida del Anticristo y el final del eón actual: una fuerza que *tenet*, según las palabras del apóstol Pablo en la segunda Epístola a los Tesalonicenses, capítulo segundo [...] No creo que la fe cristiana originaria pueda tener en general una imagen de la historia distinta de la del *kat-échon*. La fe en una fuerza que frena capaz de aplazar el fin del mundo establece los únicos puentes que desde la parálisis histórica de todo acontecer humano conducen a una grandiosa potencia histórica como la del Imperio cristiano de los reyes germánicos.»[25]

Éste es Carl Schmitt. Y ésta es la respuesta de Taubes: «Carl Schmitt piensa como apocalíptico, pero desde arriba, a partir de los poderes constituidos; yo pienso a partir de abajo. Tenemos en común la experiencia del tiempo y de la historia como término, como término último ante el patíbulo. Ésta es también originariamente una experiencia cristiana de la historia. El *kat-échon,* lo que detiene, en el que fija la mirada Carl Schmitt, es ya un primer signo de cómo se domestica la experiencia cristiana del tiempo del fin, adaptándose al mundo y a sus poderes».[26] Así

---

23. *Il prezzo del messianesimo*, *op. cit.*, p. 44.

24. Véase a este respecto *La teologia politica di san Paolo*, *op. cit.*, pp. 80 ss.

25. Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 43-44.

26. J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1966, p. 33.

pues, Schmitt habría malinterpretado por completo la primera escatología cristiana y, en particular, la paulina. Un error necesario desde el momento en que considera que para la historia de Occidente es fundamental la plena continuidad entre Imperio romano e Imperio cristiano: «La historia de la Edad Media es por tanto historia de una lucha *por* Roma y no de una lucha *contra* Roma», afirma Schmitt.[27] Mientras que Taubes hace de Pablo el fundador de un nuevo pueblo que rompe al mismo tiempo con el nacionalismo judío y con el Imperio romano.

La historia de las difíciles relaciones entre el judío Taubes y el antisemita católico Schmitt ha sido relatada en diversas ocasiones por el primero.[28] Una historia que se prolongó durante treinta años, vivida desde lejos por quienes sabían que estaban alineados coherentemente en frentes diversos, sin que por ello desapareciera la estima recíproca, hasta el día del inevitable encuentro del 79 cuando el fin de sus vidas estaba ya próximo. Un encuentro «tempestuoso», en el que los dos discutieron de la «historiografía *in nuce*, contenida en la imagen mítica», en particular sobre la representada en los capítulos 9-11 de la *Epístola a los Romanos*, cuya explicación pidió Schmitt a Taubes y que fueron posteriormente objeto del último seminario de éste, en Heidelberg en el marco de una institución científica de la iglesia evangélica.[29] En tal ocasión, Taubes volvió a proponer el pensamiento teológico-político de Pablo como lugar decisivo de confrontación, en el momento en que advertía que lo que estaba en juego volvía a ser un nuevo concepto del tiempo y una nueva experiencia de la historia, como lo había estado entre las dos guerras mundiales para Barth, para Bloch o para Benjamin, como también, en el frente contrario, para el propio Carl Schmitt.

La concepción de la historia como historia a término une, pues, a estas dos figuras singulares de jurista católico y de filósofo judío empeñados en medirse con la catástrofe del siglo XX. Lo que les distancia y contrapone es el significado que atribuyen a la noción de «término». Uno y otro saben que no es posible evadirse de él, puesto que está inscrito en la condición humana.

---

27. *Il nomos de la terra*, *op. cit.*, pp. 42-43.

28. Véase J. Taubes, «Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione» y «1948-1978: Trent'anni di rifiuto», en *In divergente accordo*, *op. cit.*, pp. 19-40 y 73-82 (este último figura también como Apéndice a *La teologia politica di san Paolo*, *op. cit.*, pp. 177-189).

29. *In divergente accordo*, *op. cit.*, p. 36. Véase también *La teologia politica di Paolo*, *op. cit.*, pp. 20-21.

Ambos, en consecuencia, piensan como «apocalípticos»,[30] pero Schmitt está sumamente interesado «en dar forma al caos, para que no se propague»,[31] mientras que Taubes se interesa esencialmente por la situación escatológica.

Como se ha visto, Schmitt considera que la grandeza de la concepción cristiano-católica de la historia está en su capacidad de pensar el término bajo la forma de la suspensión: el término se tiene presente constantemente y constantemente se difiere en su ejecución gracias a la fe de la Iglesia, que impide la venida del Anticristo y por eso mismo se legitima a sí misma en su dominio teocrático. Por otra parte, el hecho de que la «grandiosa potencia histórica» del Sacro Imperio Romano haya declinado definitivamente, *no debe impedir que seamos conscientes de que* la ciencia jurídica moderna es la hija legítima del renacido derecho romano y de la Iglesia católica, y de que si bien se emancipó de ésta a partir de la época de las guerras civiles y de religión, ha conservado sin embargo su impronta, hasta el punto de que «todos los conceptos centrales de la doctrina moderna del Estado no son más que conceptos teológicos secularizados. Y no sólo según su desarrollo histórico, porque fueron transmitidos por la teología a la doctrina del Estado, de forma que, por ejemplo, el Dios omnipotente se ha convertido en el omnipotente legislador, sino también por su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para una consideración sociológica de tales conceptos. El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo al del milagro para la teología».[32]

En otros términos, la doctrina jurídica moderna ha heredado el carácter sagrado de los conceptos teológicos del catolicismo, de los que ha derivado, si bien en una forma definitivamente secularizada, el principio de legitimación del poder, que ha pasado de la soberanía personal del rey a la soberanía popular. Tal ha sido, según Schmitt, el derecho público europeo hasta que en la edad de la técnica ésta se desembarazó de su carácter sagrado, reduciendo la ciencia jurídica a pura tecnicidad e imponiendo el silencio a los juristas, de la misma manera en que

30. «Carl Schmitt puede ser leído y comprendido como jurista y como apocalíptico de la contrarrevolución. Me ha sorprendido este segundo aspecto. En cuanto apocalíptico le he reconocido y sigo reconociéndole como próximo a mí. Nos unen los temas, aunque saquemos conclusiones opuestas» (*In divergente acordo, op. cit.*, p. 28).

31. *La teologia politica di san Paolo, op. cit.*, p. 132.

32. Cita de *In divergente accordo, op. cit.*, pp. 26-27.

estos, tres siglos antes, se lo habían impuesto a los teólogos en materia de derecho público.[33]

Taubes quedó indudablemente impresionado por una concepción de la historia jurídico-política de Occidente, que tenía para él la virtud de no substraerse al punto de vista teológico, pero esto mismo le permite advertir con mayor agudeza la torsión a que es sometida la noción protocristiana del tiempo a término. ¿Cuál es el estatuto del aplazamiento? O ¿a qué precio puede detenerse el caos? Taubes «comprende» el pensamiento de Schmitt en relación con esta interrogación decisiva y a la vez rechaza su aserción fundamental. Porque si la historia tiene un término, cualquier intento de diferir su llegada crea un tiempo determinado por la voluntad de potencia. El Imperio romano, el antimesianismo judío, la teocracia católica, las formas modernas de democracia más o menos penetradas de cesarismo, y también todas las teologías y filosofías de la historia que en diversos momentos han apoyado tales formas de poder, y todas las búsquedas para la liberación de uno mismo por la vía del idealismo o por la del abismamiento romántico en la interioridad; todo esto a los ojos de Taubes no es otra cosa que un aplazamiento del término, de la hora mesiánica.

Vivir *post Christum*

En cuanto a la cuestión que Schmitt incluye en el orden del día después de la catástrofe de las dos guerras mundiales, a las que llama justamente «civiles», es decir definir un nuevo *nomos*, una nueva orientación jurídica en relación con los órdenes fundamentales de la existencia sobre la Tierra, Taubes, aunque la hace suya, alberga dudas de que la empresa intelectual del gran jurista «esté a la altura del tema y de la situación actual, que son verdaderamente extraordinarios».[34] Porque si el viejo *nomos* de la Tierra, ahora ya irreparablemente desmantelado en la era del triunfo de la técnica, está desapareciendo, no se puede pensar un nuevo *nomos* que siga ateniéndose en lo esencial a una lógica jurídica y que ponga, en consecuencia, lo teológico al servicio de

---

33. Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Experienze degli anni 1945-47* (1950), Adelphi, Milano, 1987, p. 77.

34. *In divergente accordo*, *op. cit.*, p. 43.

lo político, es decir, en última instancia, al servicio de la legitimación del poder.[35]

Es preciso invertir la perspectiva: «La pregunta por el derecho debe formularse hoy, sin duda, desde el punto de vista "teológico"; es decir, se debe preguntar: ¿qué aspecto va a tener el derecho, dado que el ateísmo es nuestro destino? Privado del derecho divino, ¿se ahogará Occidente en la sangre y la locura, o podremos, por nosotros mismos, desde la situación terrenal y mortal del hombre, llegar a distinguir lo justo de lo injusto? La situación actual es mucho más difícil que la propia del cambio de los tiempos: a pesar del "alza" momentánea en la bolsa de la religión (¡simples ínfulas de restauración!) hoy vivimos *post Christum* en un sentido decisivo».[36]

Vivir *post Christum* en la época del ateísmo significa reconocer que en la situación actual después de la bancarrota del humanismo, la pregunta por el destino del hombre se plantea de una manera mucho más radical que como se planteaba en el «cambio de los tiempos», cuando Pablo escribía a los cristianos de Roma. Lo que ha sucedido en el siglo XX impone una suspensión para plantear la cuestión de poder en términos radicalmente escatológicos. La inadecuación del pensamiento de Schmitt está justamente aquí: sigue pensando en términos de «teocracia desde arriba», en una situación en que los dioses ya no habitan en el cielo y en que nosotros tenemos que decidir, solos, sobre lo justo y lo injusto.

Pablo había comprendido el significado del vivir *post Christum* como una irrupción del *eschaton* en el tiempo histórico, que inauguraba un nuevo *kairos* en el que la condición humana se transforma por la anticipación del final de la historia en la actualidad de la fe. Para quien haya interiorizado la idea mesiánica ya no sucede nada que no esté «en Cristo» y por eso desaparece cualquier pretensión de volver a poner en movimiento el curso de la historia y de reabrir el espacio para el ejercicio del poder: una historia sagrada y un poder sacralizado. Los dos mil años que nos separan del «cambio de los tiempos» son en este sentido la

---

35. Véase el ensayo de E. Stimilli, «Origine e svilupi del concetto de "teologia politica" in Jacob Taubes: un confronto con Carl Schmitt», en *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, ed. de P. Bettiolo y F. Filoramo, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 425-443, en particular p. 442.

36. *In divergente accordo op. cit.*, p. 44. La cita es parte de una carta enviada por Taubes a su amigo Armin Mohler en 1952, carta a la que pronto tuvo acceso Schmitt que la consideró «un gran documento, sorprendente» (*ibíd.*, p. 47).

historia de una errancia que ha llegado finalmente a su epílogo trágico: en lugar de actuar en la certeza de que propiamente hablando ya no hay historia, se ha vuelto a dar legitimidad al actuar humano con vistas a una meta, el reino de Dios o el del progreso, desplazados indefinidamente hacia delante. La consecuencia inevitable es que la escatología del aplazamiento se ha disuelto en definitiva en el eterno presente de la pura supervivencia biológica; la adquisición de un conocimiento del significado último de la historia se ha disuelto en la pérdida de todo significado.

Pero es en esta condición de abandono de la humanidad a sí misma en la que Taubes nos invita a replantear la cuestión decisiva, que para él sigue siendo la cuestión mesiánica, tal como resuena en las palabras enigmáticas del joven Benjamin: «Sólo el Mesías mismo da cumplimiento a todo acaecer histórico precisamente en el sentido de que solamente él redime, da cumplimiento y produce la relación entre éste y el mesianismo mismo».[37] Así pues, comenta Taubes, existe un Mesías, y el Mesías significa la posibilidad de pensar el poder en términos de «teocracia desde abajo», que es en la situación actual la única posibilidad que le queda al judeocristianismo de ofrecer una alternativa política efectiva a un mundo que se está ahogando en la sangre y en la locura. Hoy, como hace dos mil años, se trata de oponer a la voluntad de potencia extendida por toda la ecúmene una «política mundial como nihilismo»,[38] es decir la reafirmación de una negatividad en condiciones de emitir un juicio último sobre el estado del mundo en todas sus formas instituidas y de minar desde dentro la pretensión de totalidad. Se trata entonces de saber de nuevo, si bien de otro modo, que el Mesías viene y con él «pasa la forma de este mundo».[39]

---

37. Citado en *La teologia politica di san Paolo*, *op. cit.*, p. 134.

38. *Ibíd.*, p. 137. Merece la pena citar el párrafo entero en el que Taubes inicia la glosa del *Fragmento teologico-político* de Walter Benjamin: «Mi tesis es que el concepto de nihilismo que Benjamin elabora aquí representa también el hilo conductor del *os me* contenido en la Primera epístola a los Corintios y en la Epístola a los Romanos. El mundo se desvanece, la *morphé* de este mundo desaparece. La relación con el mundo en el sentido que le da el joven Benjamin es política mundial como nihilismo, lo que también Nietzsche había comprendido, que por encima de todo eso está un nihilismo profundo, que opera como política mundial dirigida a la destrucción del Imperio romano».

39. 1 Corintios, 7, 31.

RETRASAR O ACELERAR EL FINAL. OCCIDENTE Y SUS TEOLOGÍAS POLÍTICAS

Reyes Mate

Introducción

1. En febrero de 1987, Jacob Taubes imparte cuatro clases sobre San Pablo ante un público reducido de estudiantes. Se las entrega como su testamento pues sabe que la cita con la muerte es inminente. De Pablo se había ocupado siempre aunque lo de articular sus innovadoras ideas en un curso se lo había sugerido o, mejor, pedido Carl Schmitt diez años antes.

Jacob Taubes, el profesor judío de la Universidad Libre de Berlín, referente crítico, junto a su amigo Herbert Marcuse, de los estudiantes de izquierda en los años sesenta y setenta, había seguido con sumo interés los trabajos de Carl Schmitt, el lúcido jurista alemán enfangado, sin embargo, en todos los charcos políticos, también en el nazi. Sus implicaciones políticas habían sido motivo suficiente para que el judío Taubes hubiera evitado todo encuentro físico. Hasta que en septiembre de 1979 recibe su aviso de un Schmitt enfermo que le ruega por favor que venga a visitarle. Taubes accede y durante un par de días hablan sobre todo de la Carta a los Romanos. Schmitt queda impresionado por la visión de Taubes —algo que «me va a ocupar a todo lo largo de mi vida» según le cuenta en una carta del 24 de noviembre. «Taubes —le dice al final—, antes de morir tiene usted que contarlo a algunas personas». Lo hace ahora, en febrero de 1987, a las puertas de la muerte, ante un puñado de estudiantes protestantes de Heidelberg.

2. Jacob Taubes[1] (1996), buen conocedor del pensamiento judío, es un filósofo muy atento a los problemas de su tiempo. El hecho de que cuando murió no tuviera más que un libro publicado —*Abendländische Eschatologie*— pese a una vida dedicada a la docencia se explica por la vitalidad de un pensamiento que buscaba la confrontación, el ir al grano sin perderse en erudiciones. Sus argumentos venían de lejos pero los problemas eran los que tenía delante.

Dos eran los focos que reclamaban su atención: en primer lugar, la amenaza al hombre que hemos conocido. Notaba que aumentaba el número de filósofos y la entidad de las argumentaciones que reclamaban despedir a ese hombre moral y racionalmente dotado del que se espera una responsabilidad excesiva, muy por encima de sus posibilidades (está pensando en Hans Blumenberg, en Odo Marquard, en Hanz Enzerberger y naturalmente en F. Nietzsche urgiendo a contemporáneos y seguidores que saquen las consecuencias de la muerte de Dios).Taubes no estaba dispuesto a que esto ocurriera sin avisar al menos de la pérdida que eso suponía. Y, en segundo lugar, quería dejar sentado, frente a quienes proclamaban el agotamiento de las reservas espirituales del hombre, que otro mundo es aún posible (aquí está pensando en los neo-gnósticos, en los modernos adoradores del progreso, del tiempo inagotable o en quienes interpretan antimesiánicamente el fin de la historia). Taubes va a dar la batalla a su manera, enarbolando, en el primer caso, la bandera de la apocalíptica y, en el segundo, la de la escatología... Desde esos dos conceptos bíblicos va a desplegar su original estrategia teórica.

El ariete de su estrategia es Pablo, un Pablo leído por un judío que se enfrenta a las lecturas canónicas que de él han hecho tanto el judaísmo como el cristianismo. Pablo es un hereje judío que sólo es comprensible desde la tradición crítica a la que él se debe. Hay que leerle desde dentro, en judío, entendiendo que el cristianismo (término que Pablo no utiliza, aunque le conozca),

1. Obras de Jacob Taubes son:

— (1991), *Abändlendische Eschatologie*, Matthes und Seitz Verlag, München

— (1996), *Vom Kult zur Kultur, Fink Verlag*, una serie de artículos reunidos por W.-D. Hartwich, Aleida y Jan Assmann,

— (2003), *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, München. Utilizaremos esta edición porque incorpora el interesante *Nachwort* a cargo de W.-D. Hartwich, Aleida y Jan Assmann. También conviene tener en cuenta la edición en francés (1999) *La théologie politique de Paul*, Seuil, París, por los Apéndices finales que no están en la traducción francesa.

es decir, el nuevo pueblo elegido, es igual que el sabatinismo[2] una herejía mesiánica, un movimiento interno que sacude la instalación en el tiempo del rabinismo. Fe, ley, justificación, Evangelio son palabras claves, pero cuando habla de fe, es de la fe mesiánica; de ley, no es la ley mosaica sino de toda forma de dominio y sometimiento; la justificación apunta al Yom Kippur que ritualiza la maldición divina a su pueblo y el perdón. Evangelio no es la predicación protestante de la gracia contra las obras cuanto el hilo rojo de su teología política.[3]

3. ¿Por qué Pablo? No podemos valorar esta cita, como diría Benjamin, del pasado que representa Pablo, sin tener en cuenta las razones del interés moderno por este ciudadano de Tarso. La revista *Esprit* de febrero de 2003 se fijaba monográficamente en «l'événement saint Paul», es decir trataba de responder al interés por la Carta a los Romanos de A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, sin olvidar a K. Barth o C. Schmitt. La propia revista señalaba acertadamente que no estamos ante un *retour religieux*, sino ante la necesidad de echar mano de una reserva que se consideraba agotada.[4] Pablo es, en efecto, la encrucijada de muchos caminos que no son extraños a los problemas de nuestro tiempo.

---

2. Taubes relaciona la cristología paulina con el mesianismo de Shabbetay Tsebí, sólo que le da una versión distinta de la de Scholem (ver «Shabetaísmo y herejía mística», en Scholem [1996]. *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México, 235-226). Recordemos que Shabattai vivió en el siglo XVII en el este de Europa y puso en marcha un movimiento entusiasta que fue desde Polonia hasta el Yemen. Hasta que el Sultán de Constantinopla le echa mano y le pone ante la disyuntiva de morir o convertirse al islam. Contra pronóstico se convierte al islam, lo que no afectó el entusiasmo de los suyos pues entendieron esa bajada a los infiernos como una prueba más del verdadero Mesías. De acuerdo con la versión cabalística, Shabattai baja hasta el abismo de la impureza para recoger allí las últimas briznas de pureza.

Pablo, al igual que Nathan von Gaza —el profeta que proclama Mesías a Shabbetay Tsebí y con el que formará una especie de dúo demencial— conciben al Mesías como servidor doliente y rey que pone fin al tiempo: ambos sustituyen la función redentora de las obras por la fe: si Pablo afirma que «el justo vive de la fe» (Rm 1,7), Nathan dirá que «aquel cuya alma sea justificada por la fe, vivirá» (Scholem, 305).

Pero hay algo más: la conversión de Shabbatai al islam, es decir, a la increencia, tiene su paralelo en Pablo: en 2 Co 5, 21 dice que el Mesías puro se hizo impuro para salvar a los impuros. Es decir, dadas las dimensiones cósmicas del mal, no hay manera de separar el mal del bien. Para superar al mal hay que partir de su implicación en el bien. Eso es lo que hace el Mesías al hacerse pecado para acabar con el pecado. El Adam mesiánico está hecho con la pasta del Adam pecador, que Nathan identifica con el Mesías.

3. Nachwort a J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, 2003, a cargo de W. Kartwich y Aleida y Jan Assmann, 144.

4. *Esprit*, 2002, febrero, 79.

Por de pronto se le considera el auténtico fundador del cristianismo y algo tiene que ver éste con Europa, su historia, sus valores, sus conflictos y sus aporías. La historia de Europa está tan vinculada a Pablo que no hay manera de entender a muchos de sus hitos sin esta referencia. Pensemos en Lutero, Agustín, Pascal, Kierkegard; también, aunque indirectamente, en Kant, Hegel o Heidegger, sin olvidar a quien se erige en su mayor rival porque envidia su genio: Friedrich Nietzsche.

Es, en segundo lugar, la piedra angular entre cristianismo y judaísmo: piedra de escándalo para los judíos por declarar superada la ley; piedra angular del cristianismo, declarado heredero de la Antigua Alianza. Pablo es el ingeniero del nuevo pueblo que se llamará cristianismo.

También es el lugar de grandes temas que desbordan el ámbito estrictamente religioso: universalismo y singularidad, ley y espíritu, don y gratuidad, transformación de la sabiduría en locura, estatus del acontecimiento, relación entre lo antiguo y lo moderno, lo político y lo impolítico. Cuando Pablo dice «Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús» (Gal 3, 28). Está anunciándose una manera de entender la universalidad que, según Badiou, puede ser fecunda a la hora de pensar universalmente la universalidad, asignatura pendiente de la cultura occidental. La nueva universalidad no es por adición (lo universal sería ser a la vez judío, griego y romano), tampoco por pertenencia a una esencia común (a la humanidad, como dirá luego el ilustrado Lessing), sino como resta o resto («segregado», dice Pablo: ni judío, ni griego, ni romano; ni esclavo, ni libre, ni varón o hembra), como consecuencia de un acontecimiento singular que afecta al todo: la presencia del Mesías Jesús que hace de todo hombre heredero de la promesa (Gal 3, 23-29). Ese hecho singular se convierte en la piedra angular de una universalidad sin la que la presencia judía no es tal. El hecho de que el pueblo judío se autoexcluya convierte la universalidad en un desafío casi imposible de consumar: sin lo excluido no hay todo y sólo puede haber todo si lo excluido se convierte en el resto desde el que el todo debe ser reconstruido.

La revisión crítica que ofrece no hay que entenderla como una nueva versión de la polémica cristiana contra el judaísmo (¡cómo sería posible si él es judío!), sino como expresión del potencial significativo del mesianismo.

Estamos, pues, ante lecturas políticas de Pablo. «Yo no pienso en teólogo —dice Taubes—. Trabajo, sí, con un material teológico, pero pienso bajo un punto de vista propio a la historia intelectual, conforme a la historia real... me interesa el potencial político que esconden las metáforas teológicas»,[5] es decir, estamos ante una teología política, por decirlo con una expresión acuñada por Carl Schmitt y luego retomada por J.B. Metz aunque con otro sentido.

4. Cuando Taubes fija su metodología de trabajo —«me interesa el potencial político que esconden las metáforas teológicas»— le falta tiempo para añadir «de la misma manera que a Carl Schmitt le interesa el potencial teológico escondido en los conceptos jurídicos» (*ibíd.*). Ahí se ve que su complicidad corre en direcciones opuestas: si al primero le interesa el sentido político de la religión, al segundo el sentido teológico de la política. No es lo mismo, en efecto, un trabajo de hermenéutica filosófica encaminado a desentrañar la dimensión política que tienen las creencias religiosas (y esto es lo que interesa a Taubes), que sobredimensionar algo tan de este mundo como la política hasta ponerla al servicio de instancias o intenciones extramundanas (tentación teocrática que seduce a Schmitt).

La simpatía o complicidad de un pensador judío, «extremista de izquierda», con el marcado jurista filonazi, «extremista de derechas» era tan llamativa en aquella Alemania que bien merece una consideración. Lo que le fascinaba a Taubes de Schmitt era que iba al grano, en concreto, que era consciente del final y fracaso de la *Bildung*, es decir, de esa alta cultura de la burguesía alemana y judía que durante un largo siglo había encontrado una forma de convivencia armónica pero que había sucumbido al empuje de los nacionalismos étnicos, en unos casos, y casi siempre a los intereses económicos de un capitalismo feroz que dividía a la sociedad en clases. Frente al capital y a la raza, los principios de convivencia de la famosa *Bildung* mostraron una crónica debilidad. En el rechazo de uno y otro a ese modelo de secularización liberal residía su «afinidad apocalíptica»:[6] relacionar religión y polí-

---

5. Taubes, 2003, 95-96; 1999, 105.

6. «En tanto que pensador apocalíptico yo sabía y yo lo sé que había una afinidad intelectual entre nosotros. Nos hemos preocupado por los mismos temas, aunque hayamos sacado consecuencias opuestas» (Taubes, 1999, 160).

tica,[7] por un lado, y rechazar cualquier concepción del hombre o de la historia basada en la ilimitación del tiempo.

De lo dicho se desprende que el interés por Pablo no es arqueología sino actualidad. Y, por lo que respecta a Jacob Taubes, que va a solicitar preferentemente nuestra mirada en esta panorámica paulina, esa actualidad, eminentemente política, se centra en dos cuestiones: si hay que despedirse del hombre que hemos conocido (un hombre bien caracterizado por las tres preguntas kantianas: qué podemos conocer, qué debemos hacer y qué nos cabe esperar),

---

7. Sobre la relación entre religión y política, que es el nervio de las teologías políticas, es incomprensible el nerviosismo de muchas posturas laicistas o de filósofos positivistas del derecho. Taubes recuerda, no sin sorna, que Hans Kelsen, el mayor debelador de Carl Schmitt pero quien previamente le había promovido a la cátedra de Bonn (JT Seuil, 101), participa de la misma idea. Dice Kelsen: «La soberanía considerada habitualmente como la categoría esencial del estado no significa sino que el estado es el poder máximo, lo que sólo puede definirse negativamente, diciendo que no hay poder por encima de él, que no puede derivarse de ninguna instancia superior y que no hay poder que le limite. También en teología la afirmación de la transcendencia de Dios lleva a describir la esencia divina mediante predicados negativos. Al concepto de soberanía propio del estado de derecho se le puede aplicar correctamente el que utiliza la teología para su propio puesto que lo que con él se expresa es únicamente la absolutización de su objeto. La jurisprudencia reconoce, sin que haya tenido conciencia de la complicidad con la teología, que el estado, una vez declarado soberano, es decir, absolutizado, es presupuesto como supremo ser de derecho, como único ser de derecho, porque la soberanía de un estado —si se piensa consecuentemente y hasta el final ese concepto— excluye la soberanía de otro estado y por tanto excluye a cualquier otro estado *como ser soberano (por eso dice Hegel que la relación entre estados es de guerra, digo yo)*... Si se quiere explicar la soberanía del estado como poder hay que acudir al poder (Macht) que maneja la teología para afirmar la esencia de Dios, poder que elevado a omnipotencia absoluta también puede ser dicho del estado», 41.

Al final del artículo, Kelsen reconoce que las cosas han cambiado con la modernidad: «Como la ciencia moderna pretende disolver la substancia en función y hace tiempo que ha tirado por la borda tanto el concepto de alma como el de poder, resulta que la moderna psicología es una teoría del alma sin alma, la física una teoría de la fuerza sin fuerza. Y si fue necesario que para llegar a una ciencia de la naturaleza liberada de toda metafísica fue necesario absorber el concepto sobrenatural de Dios en el de naturaleza, de la misma manera ha sido necesario reducir el concepto supra jurídico de estado al de derecho para hacer posible una ciencia del derecho, entendida como ciencia del derecho positivo liberado de todo derecho natural. A eso apunta una teoría del derecho que sólo sea teoría del estado ya que toda teoría del estado sólo es posible como teoría del estado de derecho, de la misma manera que todo derecho es derecho de estado porque todo estado es un estado de derecho», 54-55.

Cf. «Gott und Staat», en H. Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchtenhadt, Neuwied am Rhein y Berlín, 1964.

El comentario de Taubes: «Para Kelsen el análisis se hace cargo de la función atribuida hasta entonces a la teología, con lo que se la reconoce un papel desvelador. Schmitt, por el contrario, insiste que la teología siempre tiene razón contra de estos juristas despreciables de derecho público. Y esto porque los conceptos poseen un sentido y una coherencia en teología mientras que en el derecho público todo se confunde», Taubes (1999), 102.

y si otro mundo es aún posible. Son, a primera vista, dos preocupaciones contradictorias pues si, por un lado, se aboga por el hombre que hemos conocido, se cuestiona, a continuación, el mundo que el hombre ha construido, suspirando por otro distinto. La paradoja comienza a disolverse tan pronto como reparamos en que ese hombre por el que se aboga no ha sido el único, ni, desde luego, el protagonista de la historia. La primera cuestión la va a abordar en clave escatológica, y la segunda, en clave apocalíptica, una y otra conformando su mirada mesiánica sobre la realidad.

I. Escatología o en favor del hombre que hemos conocido

Ya ha quedado dicho que Taubes no es un exegeta ni siquiera talmúdico, sino un filósofo que trata de comprender su tiempo, buscando claves de los problemas en lugares a primera vista tan inusuales como su cultura judía. Bajo la apariencia de un tiempo sin convulsiones profundas, como ha sido la segunda mitad del siglo XX, Taubes advierte que algo muy decisivo está cambiando: el hombre que hemos sido. Lo que está en juego nos lo contaba recientemente el premio Nobel de Literatura, Coetzee, hablando de *El hombre en suspenso* de Saul Bellow. Repetía una idea que Taubes había descubierto en Hans Blumenberg, a saber, que la Ilustración en cuanto secularización mantiene un ideal del hombre que está muy encima de sus posibilidades. Decía Coetzee: «al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración, especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia como los suyos o aberraciones morales como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también la guerra que está consumiendo el mundo».[8] Coinciden en el fondo con lo que Blumenberg escribía en la *Legibilidad del cosmos*,[9] publicada a principios de los ochenta, en donde defendía la tesis de que el mundo carecía de sentido y de que esas grandes cuestiones que Kant pensaba eran las de todo hombre están anticuadas y resultan hoy excesivas porque nada

8. *El País*, Suplemento Babelia 14 de agosto de 2004.
9. H. Blumenberg (1981), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt,

tienen que ver con lo que da de sí la existencia del hombre en el mundo.[10]

Entre los enterradores del hombre que durante siglos ha vivido alimentándose de esas preguntas están, por un lado, los que quieren acabar con todo resto de monoteísmo. También quienes, como Odo Marquard o Hans Blumenberg, coquetean con la vuelta de los mitos, sobre todo del gnóstico, mientras celebran el fin del monomito. Y no faltan quienes, como el propio Carl Schmitt consiguen vaciar la apocalíptica de toda escatología en nombre del gnosticismo, como luego veremos.

Todos estos envites tienen en común negar la dimensión escatológica del tiempo sea convirtiendo al tiempo en mito, sea privando a la historia de toda referencia escatológica.

Taubes les sale al encuentro en nombre de la promesa mesiánica de la vuelta del Mesías. Veámoslo más detalladamente.

1. *Los negadores del monoteísmo*

Los negadores del monoteísmo, tales como Martin Walzer y Peter Sloterdijk, parten de que el Dios bíblico no ha hecho mejores a los hombres sino peores, o están convencidos de que esa misma Biblia con todas sus utopías liberadoras y redentoras sólo ha traído sufrimiento al hombre. Dice Walser: «por nada del mundo, nada de una ética para todos y nada de democracia disfrazada de monoteísmo secularizado. En lugar de actos de fe hacia arriba, capacidad de disfrute entre nosotros».[11] Para Sloterdijk el peligro no está en la *Selektion* (un término que remite a Auschwitz) sino en un humanismo que no se haya liberado de su origen bíblico.[12] Hans Magnus Enzenberger no les viene a la zaga: «a la idea de derechos humanos se asocia una obligación que en principio no tiene límites. Ahí se muestra un núcleo teológico que ha

---

10. Una explicación de este texto en F.-J. Weltz. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Novatores, 1966, 95-96. La crítica de Blumenberg o de Saul Bellowa a ese hombre no es de hoy. Cuando Santo Tomás (*De Caritate*, q. unica, art. 1, ad 16) insiste en la extraña paradoja del hombre cuyo fin propio no es proporcionado a su naturaleza sino precisamente sobre-natural, está polemizando con los antecesores de Blumenberg. Reyes Mate, «Ein neuzeitlicher Naturbegriff» (1994), en *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600*, Harrassowitz Verlag, 7-15.

11. M. Walser, «Ich vertraue», *Neue Züricher Zeitung*, 1[illegible]-11-1998.

12. P. Sloterdijk (2000), *Reglas del parque humano*, traducido y editado por la revista argentina *Confines*, n.º 8, 2000, 11.

sobrevivido a toda secularización. Cada cual tiene que hacerse responsable de todo. En esa exigencia anida la obligación de ser semejante a Dios puesto que supone la omnipresencia o, mejor, la omnipotencia. Ahora bien, dado que todas nuestras posibilidades de acción son finitas, se abre la distancia entre pretensión y realidad cada vez más. Pronto se habrán superado los límites de la hipocresía objetiva, entonces aparecerá el universalismo como una caída moral». Y concluía: «ha llegado el momento de liberarse de todas las fantasías morales omnipotentes».[13] Hemos querido compensar la muerte de Dios con un sucedáneo, los derechos humanos —«no es casualidad», dice, «que fueran ex cristianos los primeros que lanzaron la misión de los derechos humanos»—, lo que no deja de ser una gran incongruencia. Si Dios ha muerto, tiene que morir un modo de convivencia basado en términos como patria, tierra o reproducción. El hombre es un invento del hombre y no se debe ni al pasado ni al futuro: sólo vale la vivencia que tiene de sí mismo.[14] Taubes lo tiene muy presente, sin perder de vista a la fuente de sus argumentos, Nietzsche.

A Nietzsche no se le ha escapado el papel fundador de Pablo en el cristianismo.[15] En la medida en que él, Nietzsche, quiere ser el nuevo referente de un mundo en el que, a diferencia del de Pablo, Dios ha muerto, Pablo es la cita obligada para entender a quienes luego intenten cumplir el programa de un mundo que ha dado vuelta a todos los valores ligados al monoteísmo. Nietzsche

---

13. E.M. Enzensberger (1994), *Aussichten auf den Bürgenkrieg*, Frankfurt, 36 y 86.

14. P. Sloterdijk (1993), *Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt, 73. Como bien se ve, Sloterdijk y Enzensberger ubican a los Derechos Humanos en la estela del judeocristianismo, de suerte que una crítica de esta tradición conlleva una revisión de los propios Derechos Humanos. Comparemos ahora estos planteamientos con la teoría de Savater según la cual la raíz cristiana de los Derechos Humanos consiste en que a éstos «se les niega la sanción divina (por lo que fueron en sus orígenes condenados por el papado» («Nuestras raíces cristianas», *El País*, 4 de julio de 2004). Savater, en un gesto muy convencional, se queda con los derechos humanos, que debe atribuir a la razón ilustrada, e ironiza sobre el ascendiente religioso. Lo que no ve, a diferencia de los alemanes, es que esos derechos humanos tienen tanto futuro como lo tenga la raíz religiosa de la que proceden. Lo coherente, si se les niega su carácter de secularización, sería desentenderse de ellos, como piden los autores citados. Savater quiere estar a la vez con Dionisos y con el Crucificado.

15. Taubes cita un fragmento póstumo de Nietzsche bien elocuente a este respecto: «Jesús es lo contrario de un genio: es un *idiota*... Jesús en sus instintos más profundos es un anti-héroe: no lucha jamás. Quien, como Renan, vea en él algo parecido a un héroe, desvirtúa esa figura hasta hacerla irreconocible... Nadie le ha hecho ver que existe la naturaleza: él sólo ve efectos morales... Hay que quedarse con esto: era un *idiota* en medio de un pueblo perverso... Pablo era todo menos un idiota y a él está anclada la historia del cristianismo», en Taubes, 2003, 112; 1999, 121.

quiere emular a Pablo pero para hacer lo contrario: quiere, como él, transformar los valores existentes y crear así una nueva gramática axiológica, pero, a diferencia de él, no han de pivotar sobre el Mesías Jesús sino sobre la muerte de Dios. «¿Quién —se pregunta Taubes— ha determinado en Occidente la institución de valores en sentido nietzscheniano sino Pablo? Hay que considerarle como el hombre más importante porque lo que Nietzsche quería, a saber, la transvaloración (*Umwertung*) ya lo había conseguido alguien (Pablo). Y Nietzsche era muy envidioso: "... si conseguimos (se diría Nietzsche) superar todos esos valores, yo seré el más grande legislador". Nietzsche veía bien: o fracasa o consigue ser el iniciador de una nueva era que comienza con una nueva Biblia, a saber, la parodia de la Biblia que es Zaratustra, escrita en estilo bíblico para dejar bien clara su ambición.»[16]

Lo que para Taubes está en juego con esta moderna crítica al monoteísmo no es una nueva reivindicación de la autonomía del hombre, por ejemplo, sino acabar con una herencia que incluso en sus formas más secularizadas arrastra un lastre de exigencias morales o políticas desmesuradas. El problema no es ya la autonomía (Taubes diría: «lo de menos es la autonomía»), sino una concepción del hombre y del mundo ligada al monoteísmo y que hasta entonces había sobrevivido bajo formas secularizadas. O Pablo o Nietzsche.

2. *La celebración de la vuelta de los mitos*

Contra lo que pudiera parecer en una sociedad tan altamente determinada por la ciencia y la tecnología, crece el interés por el mito. Es como si la negra profecía de Weber se hubiera cumplido,[17] pero no como él había previsto. Este reencantamiento del mundo no se vive como fracaso del programa de desencantamiento que quiso ser la Ilustración, sino como alegría. No en vano se saluda este regreso no tanto de los dioses cuanto de los mitos con

16. J. Taubes, 2003, 110; 1999, 118.

17. Escribe Weber en «La ciencia como vocación»: « aquellos innumerables dioses de la antigüedad, a quienes se les desmitificó y se encuentran transformados en poderes impersonales, se levantan de sus tumbas dispuestos a dominar nuestras existencias y proseguir el incesante combate entre ellos», en M. Weber (1991), *El político y el científico*, Premia Editorial, México, 81.

una *apología del politeísmo*.[18] Vuelta de los mitos y no de los dioses, saludo cordial y no lamento, son dos diferencias substanciales entre la profecía weberiana y lo que está ocurriendo. A diferencia de antaño ya no se les teme, sino que se les celebra, y no son dioses los que vuelven sino sus encarnaciones en mitos.

Una rápida mirada a la filosofía contemporánea nos permite distinguir dos actitudes ante el mito. Por un lado, considerarló como lo otro de la razón tal y como ocurre en aquellos partidarios de la razón para los que la Ilustración es precisamente un proceso de secularización, es decir, de desmitologización, de tal suerte que el mito es aquello de lo que hay que alejarse si se trata de conceptualizar la realidad. Que unos celebren ese proceso o que otros lo lamenten en nada entorpece el reconocimiento general de que el *logos* se instala en la razón cuando se desprende del mito. Otros, sin embargo, dudan que la cosa haya sido así: no hay manera de desentenderse del mito, y la prueba más fehaciente es la caída en el mito de la propia Ilustración.[19] Para Lévy-Strauss, H. Blumenberg, L. Kolakowski y el propio O. Maquard, fuerza es reconocer que el hombre no puede vivir sin mitos.

Como se puede ver, el polimitismo no se sustenta en nombres anti o premodernos sino en filósofos de la modernidad para los que, sin embargo, la filosofía clásica con sus pretensiones universales sobre la verdad y la bondad se ha consumado sin poder dar las respuestas que pretendía. Por eso el polimitismo avanza con la bandera desplegada del adiós a lo que hasta ahora parecía substantivo: hay que olvidarse de las grandes palabras que tanto gustaban a la filosofía, díganse verdad o ética. Precisamente esta pretensión sustitutoria o hereditaria —el polimitismo quiere quedarse con la herencia de la filosofía— es lo que obliga a emplearse a fondo. La disputa por la herencia filosófica es un combate en torno a la verdad y a la ética. Esto quiere decir que el interés actual por el mito es nuevo pues no se para en una reconstrucción romántica del mito, ni le interesa el potencial movilizador del mito, ni su función compensatoria respecto a una razón más o menos ocupada en negocios científicos. «La Loa del Politimismo», tal y como resume J. Taubes, «se produce en el

---

18. O. Marquard (1981), «Lob des Polytheismus», en *Abschied vom Prizipiellen*, Reclam, Stuttgart, 91-116.

19. Que la Ilustración es mito y el mito Ilustración es, como bien se sabe, la tesis fundamental de *Dialéctica de la Ilustración*

preciso instante en el que se produce la crisis de la filosofía y de la historia, y en el horizonte de la autodescomposición de la filosofía, anunciada por Hegel y Marx en el contexto de la *Teoría y praxis del marxismo*».[20] Es un desafío substantivo que responde a un estado de ánimo de nuestra sociedad que bien podríamos calificar de «mitógeno», en contraposición a momentos anteriores que se fiaban más del poder creador del *logos* («logógeno»).

En algún momento —y no parece que haya que dilatarlo más— hay que preguntarse qué se entiende por mito. Odo Maquard, por ejemplo, remite a Aristóteles, que a sí mismo se tomaba por un «mitófilo», esto es, alguien que gustosamente escuchaba historias. Los mitos son historias, historias que se cuentan y que se oyen. Por eso quien pretenda negar el mito tendrá que acabar con las historias. Claro que cabe preguntarse qué tienen que ver las historias contadas en leyendas, fábulas, cuentos o novelas con la verdad. ¿Acaso no callan las fabulaciones cuando se expone con objetividad la verdad de los hechos? Quien se creyera eso tomaría al mito por el umbral de la verdad. Nada de eso: el mito es el arte de integrar la verdad en el vasto mundo de la vida.

Se puede y se debe distinguir entre saber de la ciencia y las historias del mito. El saber tiene que habérselas con la verdad y el error, en tanto que el mito, con la felicidad y la infelicidad. No son dos momentos del mismo proceso, ordenados jerárquicamente (el mito como pre-historia del *logos*, pudiendo sólo éste constituir la verdadera «historia»), sino distintos procesos con la misma cita: el vivir concreto.

No perdamos de vista que estamos en contexto ilustrado, es decir, no se trata de una conversión indiscriminada al mito. Eso significa que la cuestión de la verdad no puede estar ausente, de ahí que haya que discriminar entre los mitos: los hay verdaderos y falsos, buenos y malos. Malo es el monomito y bueno, el polimito. Sólo este último garantiza la libertad y la individualidad. Quien participa, en efecto, de muchas historias sólo se sentirá parcialmente identificado con cada una de ellas y entre unas y otras encuentra el espacio para la libre decisión. Quien, por el contrario, sólo se atiene a una historia tendrá que seguirla, al precio de atrofia narrativa. Pagará la fidelidad al monomito con la renuncia a la libertad o, para decirlo con sus

20. J. Taubes, «Zur Konjuntur des Polytheismus», en Taubes (1996), 342.

palabras, con «pérdida de libertad en la identidad al tener una identidad que no admite libertad».[21]

Como se ve, el concepto discriminador entre mitos buenos y malos es el de la libertad. Todo mito conlleva poder, pero lo propio del polimitismo es la «división de poderes». De ahí que sólo los mitos y no el mito sea garantía de libertad.

Cuando se habla de monomito no se está pensando sólo en el Dios abrahámico sino también en su versión secularizada: el mito del progreso, de la filosofía de la historia o de la revolución.[22] El mito del progreso imparable de la humanidad hacia la libertad, anunciado por la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria, ha sido un engendro de la Razón fabricado con nocturnidad y alevosía en el siglo XVIII, comprimiendo por la fuerza las libertades en libertad y las historias en historia.

La reacción de Taubes. Esta vuelta del mito o mitos, por muy arropada que venga con la preocupación ilustrada de la libertad, supone liquidar la posibilidad de la ética. Taubes hace suyos los análisis de Hermann Cohen, quien coloca la superación del mito en la individualización de la culpa que lleva a cabo el profeta Ezequiel. En la Biblia es fácil observar cómo durante un largo período de tiempo se repite el convencimiento mítico de la «culpa genealógica»: los hijos tienen que pagar por las culpas de los padres. En Éxodo, 24, queda patente la fuerza del mito: la culpa y la expiación es el lazo místico que une a las generaciones pasadas y determina la lógica de los acontecimientos en el seno de los pueblos. Con los profetas Ezequiel y Jeremías, sin embargo, se rompe el maleficio mítico: «¿Por qué andáis repitiendo este refrán en la tierra de Israel: "los padres comieron agraces y los hijos tuvieron denteras"? Por mi vida os juro —oráculo del Señor— que nadie volverá a repetir este refrán en Israel» (Ez.18, 2-3). Y más adelante: «el que peca es el que morirá; el hijo no cargará con la culpa del padre, el padre no cargará con la culpa del hijo; sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad» (Ez. 18, 20). Taubes cita a Cohen: «el hombre se hace individuo en el conocimiento de su propio pecado. El otro se convierte en yo gracias al poder de

21. «Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität», dice O. Marquard (1981), *Abschied vom Prinzipiellen*, 98.

22. «Der Mythos des unaufhaltsamen weltgesellschaftlichen Fortschritts zur Friheit der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation», en O. Marquard (1981), 99.

darse un nuevo corazón y un nuevo espíritu. El nuevo corazón y el nuevo espíritu rompen las formas míticas de la conciencia».[23]

Cohen descubre algo así como el código genético de la subjetividad (*Urgeschichte der Subjektivität*) en la individualización de la culpa, y eso es tanto como decir en la negación del mito. Volver al mito es renunciar a la individuación.

Y algo más está en juego. Lo que distingue al judeocristianismo del mito es la posibilidad de la historia. La historia pretende articular el pasado de una manera no-natural, sino teniendo en cuenta la novedad que supone la libertad. Para esta libertad que abre las puertas a la historia, el mito no es de ninguna ayuda y sí la revelación. Si Schelling, dice Taubes, distingue entre una filosofía de la mitología y una filosofía de la revelación es para explicar una existencia del hombre en el mundo que sea distinta de la del animal. Taubes, sin embargo, añade algo relativo a cómo concebir la libertad del hombre. La historia comienza en el octavo día de la creación (*ibíd.*, 349). Antes hay creación pero no hay historia. La historia comienza con una decisión de Adam, una decisión que es una transgresión. Adam no encaja ese acto libre como si fuera un hecho natural sino como falta y culpa. La historia del hombre es la tensión entre el acto de Adam y una respuesta que lo supere, que le redima.

Taubes no deja de señalar el hecho de que Adam sea una figura que no interesó a los profetas ni a los evangelistas, pero sí a Pablo. Su visión mesiánica del tiempo, es decir, la importancia que da a la segunda venida del Mesías, le permite poner en evidencia la significación del primer Adam. En eso consiste la visión mesiánica del tiempo que Pablo advierte al establecer una relación entre el primer y el último Adam. Y concluye: «sólo gracias a esa dimensión escatológica tiene sentido la historia que comenzó en Adam»,[24] es decir, sólo desde el deseo de una respuesta tiene sentido la existencia del hombre en el mundo marcada por una falta. Esa tensión escatológica no es algo propio de una historia «sobrenatural» sino de una historia no meramente natural, es decir, de la historia *tout court*. A diferencia de santo Tomás, Taubes no habla de un *finis supernaturalis* del hombre, desproporcionado respecto a sus posibilidades naturales, sino de una historia

23. Taubes, «Zur Konjuntur des Polytheismus», en Taubes, 1996, 344.
24. Taubes, 1996, 349.

del hombre compuesta de libertad y falta. Lo que hace humana —y no natural— esa historia es que esa experiencia es vivida como culpa y no como un hecho natural. La tensión escatológica es la expresión de una cultura que piensa a fondo la libertad y la culpa.

3. *La modernidad contra la gnosis*

La negación del monoteísmo también se produce desde un flanco más moderno, tan alérgico al mito como al polimitismo. Es la postura de Hans Blumenberg que entiende la modernidad como la superación del mito, sobretodo del mito gnóstico que es el que más eficaz y tenazmente ha conformado la historia de Occidente.

Blumenberg es, como se sabe, el defensor de una teoría de *La legitimidad de la Edad Moderna*[25] frontalmente enfrentada a las tan extendidas y aceptada teorías de la secularización. Quienes defienden que el mundo moderno es una «secularización» del mundo cristiano, ejercen un subliminal embargo sobre la modernidad al recordarle a ésta que no tiene más substancia que la heredada de la religión. Para Blumenberg, por el contrario, el paso del mundo cristiano-medieval al mundo moderno no es el de un escanciamiento de verdades teológicas en moldes laicos, sino la sustitución de una cultura, con sus preguntas y respuestas, por otra.[26]

La cultura moderna sería heredera de una tradición secularmente enfrentada al mito gnóstico o, mejor dicho, el segundo y definitivo intento de superar el mito en nombre de una cultura totalmente autárquica. Sin pretender ahora una exposición exhaustiva del gnosticismo podríamos acordar que el gnosticismo actualiza los rasgos más radicales de la escatología cristiana: que el mundo es malo y sólo puede ser salvado con su acabamiento, gracias a la inminente vuelta del Señor. El gnosticismo aparece en el momento en que la comunidad empieza a desesperarse porque esa venida no se produce. Frente a la frustración que cunde, el gnosticismo ofrece una doble salida: *a*) huida hacia el interior de uno mismo, desentendiéndose del mundo malo y *b*) construcción de un modelo maniqueo que asigna un principio al Bien o otro al Mal.

---

25. Tal es el título de su obra más conocida, cf. H. Blumenberg (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt.

26. M. Hxauflaire (1970), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Castermann, Tournai, 81.

Agustín de Hipona sería el primer protagonista del enfrentamiento contra el dualismo gnóstico y su intento de vaciar el estar en el mundo del hombre de sentido. San Agustín también se enfrenta al problema del mal en el mundo pero no le resuelve maniqueamente sino «antropologizándole»: el mundo no es malo, ni hay un principio del Mal; el problema del mal es un problema de la libertad del hombre.

Este planteamiento tenía la virtud de acabar con la explicación maniquea del mal, al adjudicárselo a la libertad del hombre, pero tenía tres inconvenientes: en primer lugar, exculpar a Dios y, por tanto, vaciar de sentido la teodicea, preparando el terreno para la banalización del mal; en segundo lugar, desmaterializar el mal, que empieza a ser considerado como un «pecado» en lugar de una «injusticia»; esto se traduce en el modo de tratar a Dios que dejará de ser el «salvador» (de males materiales) a «redemptor» (de males morales); y finalmente, existencializar el tiempo, es decir, aplicar el vencimiento del tiempo a la existencia humana pero no al mundo con lo que el valor «tiempo» deja de ser significativo para el destino del mundo.[27]

Pero no fueron estos peligros, que hoy nos preocupan, los que dispararon la alarma gnóstica, sino otro bien distinto: limitar con la libertad del hombre, capaz incluso de ser causa del mal, a la omnipotencia divina. Ese fue el *casus belli* que dio a luz al nominalismo, sobre todo con su debate sobre los universales. El nominalismo, celoso de la libertad del hombre, se siente obligado a cercenar su capacidad de hacer daño (*Übelbewirkungsfähigkeit*), colocando por encima de esa capacidad al mismo Dios. Dios, dotado de *potentia absoluta*, niega el mundo en tanto en cuanto niega todo lo que en él limite su omnímoda libertad. Ése sería el fondo de la negación de los «universales» que eran como el emblema de la soberanía de los entes, el distintivo que señalaba que los entes tenían unas características definidas, que ni Dios

27. Éste es el punto capital para Metz: San Agustín descubre la libertad del hombre y acaba con la «Theodizeefrage», pues exculpa a Dios y al mundo. Dios nada tiene que ver con el mal —nueva muerte de Job— y el mundo como mundo, es decir, como historia, tampoco. Esta teología conlleva un desplazamiento substancial del cristianismo: de «Retter» a «Erlöse», de «Gerechtigkeit» a «Sünde». Mal a su pesar en Agustín se consuma una forma de gnosticismo que ha acompañado a la Iglesia. Cf. «Die Rede von Gott angesichts dr Leidensgeschichte der Welt», *Stimmen Der Zeit*, Heft 5, mayo 1992, 311-320. También «Teología contra polimitismo», en J.B.Metz (1999), *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 135-156.

podía alterar y que estaban a disposición del conocimiento humano. El «absolutismo teológico» no podía soportar esa limitación de Dios, de ahí la negación de los «universales», que era negar la autonomía del mundo. Estamos ante el segundo triunfo del gnosticismo mediante el nominalismo ya que su «negación del mundo es la afirmación de un Dios extraño al mundo».[28] Con el nominalismo vuelve el gnosticismo pues tenemos, por un lado, al Dios único fuera y contra este mundo; y, por otro, a este mundo abandonado a su suerte, regido por el principio de caos y de la guerra, sobre todo de las guerras de religión.

La Modernidad es la reacción de un hombre que se siente solo en el mundo y que quiere poner orden neutralizando las causas del enfrentamiento civil. Lo primero que hace es la neutralización de la escatología —no olvidemos que la escatología evoca la figura de Dios extraña al mundo que se enfrenta a él— mediante la figura del Estado al que se dota de poderes divinos sin que tenga entre sus objetivos salvar al hombre. Este mundo no tiene por qué imaginarse un anticipo de la comunión de los santos, baste con que se tome, más modestamente, como «el mejor de los mundos posibles». El segundo momento de la neutralización de la escatología va a ser cosa de la ciencia que se atiene a interpretar y organizar al mundo, teniendo como supuesto unas leyes naturales que el hombre puede conocer y dominar.

El programa antignóstico de la modernidad no lo tiene fácil. Pese al papel del Estado y de la ciencia, la sociedad sigue prendada de sueños de redención y no se resigna fácilmente a la normalidad y banalidad de la existencia moderna. De ahí el rebrote de la escatología bajo figuras mundanas tales como las filosofías progresistas de la historia o las ideas revolucionarias. Aunque las revoluciones pretendieran, en un principio, expresar el rechazo de una salvación extramundana afirmando la posibilidad de una sociedad reconciliada, lo que en realidad consiguen es todo lo contrario: negar la modesta realidad de este mundo con base en sueños que son de otro distinto. Esta modernidad progresista o revolucionaria es la negación del programa moderno y el regreso de Marción. Sustituye el programa político moderno que se atiene «al mejor de los mundos

28. O. Marquard (1984), «Das gnostische Revidiv als Gegenneuzeit», en J. Taubes (ed.) (1984), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. 2, Fink Verlag, München, 33.

posibles» por un envite del todo o nada porque piensa que otro mundo es posible.

¿Qué dice Taubes? No le convence eso de que la modernidad suponga la superación del gnosticismo. Marción sigue ahí aunque revestido de los más extraños ropajes. Si la modernidad supusiera el fin de la gnosis habrá que concluir que la vuelta de esta última a partir de los años veinte es señal del «Final de la Edad Moderna».[29] Marción es, para Taubes, la reacción a la revuelta de Bar Kochba, aplastada por Adriano. Marción responde con un evangelio que se pronuncia por la interiorización de la escatología y por sacrificar la dimensión histórica a la hora de entender la salvación. El marcionismo predica «la irredención del mundo y la amundeneidad de la salvación», es decir, que la salvación no afecta al mundo y que el mundo no es el lugar de la salvación» (Taubes, 1966, 178).

Pues bien, trazas de ese pensamiento encontramos, por ejemplo, en Ernst Bloch cuando piensa la liberación no en función del pasado irredento sino como «una novedad extraña» en la que nadie ha estado y es nuestra verdadera patria. Vamos, que «el proceso de salvación no recubre la historia desgraciada» (Taubes, 1966, 173). Su utopía suena más a huida de este mundo que a redención. También en Barth tenemos un ramalazo de gnosticismo cuando predica la indiferencia ante el mundo y que la salvación es un asunto interior. Esto era conocido. Menos, sin embargo, es la ubicación de Wittgenstein en esta agrupación. «El sentido del mundo —dice—, está situado fuera de él. En el mundo todo es como es y ocurre como ocurre: no hay ningún valor en el mundo y si lo hubiere no tendría ningún valor... Por eso no puede haber ninguna enunciación ética. Los enunciados no pueden expresar algo superior... Cómo sea el mundo es algo indiferente para lo superior. Dios no se revela en el mundo.» Estas frases, señala Taubes, no están traídas de un tratado maniqueo sino del final del *Tractatus logico-philosophicus* (6.41, 6.432) que arranca con una frase lapidaria: «El mundo es todo lo que es la caída». Taubes también incluye a Simone Weil, «la mayor seguidora de Marción», porque en ella se da con un énfasis inigualable la negación de la vida y el rechazo del judaísmo.

---

29. Cf. Taubes, «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus. Ein Streit um Marcion einst und jetzt», en Taubes (1966), *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, München, 269-283.

Más que discutir si la modernidad es o no gnóstica, lo que Taubes propone es una recta comprensión del gnosticismo para entender la historia de Occidente y el presente. Esa recta compresión supone reconocer un vínculo entre judaísmo y gnosis. Veamos.

Para Taubes Marción es una figura central porque nadie como él ilustra la versión atemporal y transhistórica de la gnosis. Marción ha extremado la oposición entre creación y revelación, entre naturaleza e historia, hasta el punto de denunciar la creación y rechazar al creador. Para Marción el Dios del AT era el Dios de la creación, mientras que el Dios del evangelio era el totalmente otro, el Dios ajeno al mundo, un Dios del que el AT no tiene noticia y del que la humanidad sabe por primera vez gracias a Cristo. Por eso abogaba por sacar del *kanon* al AT. Muchos ven en él una prefiguración de los impulsos y argumentos antisemitas que tanto éxito tendrán luego en la historia de Occidente.

Aunque Marción es un personaje posterior a Pablo —del que por cierto se declara discípulo—, Taubes propone, para una recta comprensión, ubicarle en el contexto del gnosticismo, un fenómeno bien anterior. Pues bien, lo nuevo de la lectura de Taubes —nuevo incluso en relación al gran experto del gnosis, Hans Jonas—[30] es que la gnosis, pese a su antijudaísmo, es un movimiento interno al judaísmo y no está carente de lógica mesiánica.[31]

Tenemos, en primer lugar, la doctrina de la creación *ex nihilo* que establece una frontera infranqueable entre creatura y creador. Ésa es la primera reacción bíblica al mito gnóstico. Esa distancia se le antoja al judaísmo, en un momento determinado, como inaguantable, de ahí sus esfuerzos por salvar el abismo: «el mito gnóstico marca una crisis dentro de la religión de la revelación monoteísta. La reacción mítica contra la religión monoteísta de la revelación viene de las propias filas del judaísmo antiguo, de Samaría, Siria, Transjordania y Alejandría» (Taubes, 1996, 110-111). De este esfuerzo participa hasta la mística judía cuyo objetivo, según Scholem, consiste en «restablecer la unidad perdida (entre creatura y creador) en un plano en el que el mundo del mito y el de la revelación se encuentren» (Taubes, 1996, 106). Naturalmente que la gnosis se dispara, y esto tanto en el judaísmo como en el cristia-

30. H. Jonas (2000), *La religión gnóstica*, Ediciones Siruela, Madrid.

31. «Para entender el mito gnóstico hay que tener presente que se constituye como superación de la conciencia mítica que en un determinado momento afecta a la tradición bíblica y rabínica». Cf. «Der dogmatische Mythos der Gnosis», en J. Taubes (1996), *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, 110.

nismo, cuando la parusía no tiene lugar, cuando el Mesías no llega. Entonces para evitar la frustración masiva se interioriza la escatología como una dimensión exclusivamente existencial y no mundana o histórica. Pero el *humus* del fenómeno gnóstico es la distancia que el monoteísta levante entre el creador y la creatura. Con esa distancia no hay manera de explicar el mal en el mundo pues Dios está tan lejos que sólo puede ser algo marginal a él. Si no es cosa de él tendrá que ser del demiurgo. Cabría pensar también la experiencia del mal como hace Job, a saber, como una interpelación inclemente al Dios de la Biblia. Pero esa tensión no parece soportarla la gnosis. *Unde malum* no es algo propio de la gnosis «pero sí podemos decir que en todas las variantes gnósticas se apunta como causa del mal al Judengott» (Taubes, 1996, 112).

La estrategia gnóstica es siempre la misma: hay que atacar al Dios creador por la escisión respecto al hombre. Eso no significa volver a los mitos politeístas pues se oponen demasiado a la experiencia de transcendencia tal y como la ve la Biblia. La respuesta es otra: se degrada al Dios supermundano a demiurgo y así se deja sitio para un Dios antimundano que habita el interior del hombre. De lo que no cabe dudar es de que el material del que se alimenta el mito gnóstico es la experiencia del mal. La creación ex nihilo es una manera de explicar lo inexplicable: que el creador de un mundo malo no tiene nada que ver con él. Marción coloca al Dios judío (Judengott) como la causa del mal. El sufrimiento del hombre resulta tan extraño al único Dios que hay que convocar a otro para que se haga cargo; de paso se deja sitio para un Dios anti y extramundano del que vendrá la salvación.

4. *El gnosticismo de Carl Schmitt*

No ha faltado quien, como Jürgen Manemann,[32] ha intentado explicar la teología política de Carl Schmitt como una modalidad gnóstica.

Lo que es cierto es que Taubes recomienda leer a Schmitt como una expresión del cristianismo histórico. Y lo que caracterizaría a ese cristianismo es la «permanente tentación gnóstica», como dice Metz. Para el cristiano el Mesías ya vino, con lo que

32. J. Manemann (2002), *Carl Schmitt und die politische Theologie*, Aschendorff Verlag, München, 167-201.

no hay lugar para esperanzas mesiánicas. Lo que procede entonces es seguir el consejo de Tertuliano —«rezamos para que se posponga el final»— y olvidarse del ardiente «ven Señor Jesús».

Si Schmitt coincide con el gnosticismo en aplazar o desplazar el final, el suyo es un gnosticismo muy político. Para empezar el dualismo entre el bien y el mal toma la forma ahora de una distinción entre amigo y enemigo hasta el punto de que esa distinción es la substancia de la política. Pero donde realmente se substancia este gnosticismo secularizado e inmanente es en la figura del *katechon*. De ello se habla en la Segunda epístola a los Tesalonicenses, como si el autor quisiera contrabalancear la insistencia con que la primera carta hablaba de la vuelta del Mesías. Dado que algunos cristianos habían decidido una especie de huelga de manos caídas habida cuenta de la proximidad del final, el autor se ve obligado a precisar que el señor vendrá «en su momento» precedido, eso sí, de una serie de signos anunciadores nada tranquilizadores ya que serán obra del mismo anticristo. Llegados a este punto, la carta dice: «Sabéis lo que ahora lo frena, para que su aparición llegue a su debido tiempo» (2 Thes 2,6). El que frena —*qui tenet* dice la vulgata— es el famoso katechon: el poder de aguantar el tiempo actual y retrasar por tanto la posibilidad del fin. Este tiempo ganado es el que compone la era cristiana, una era que sólo se consigue si se impide el triunfo de las fuerzas del anticristo. «No creo que sea posible, para una fe originariamente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *kat-echon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos».[33] Notemos que si el kat-echon es la estrategia del cristianismo histórico, hay que identificar un sujeto que lo lleve a cabo. Aquí habla del Reich cristiano medieval. Ha habido otros. Lo importante es saber por boca de Schmitt que el derecho ha sido la última encarnación de ese protagonista. El papel del jurista que se precie es ponerse al servicio de un estado que haga frente al caos, que impida por tanto su disolución[34] y que de esa suerte retrase la llegada del fin. El derecho recibe el testigo del Reich cristiano y el jurista releva al emperador medieval.

---

33. C. Schmitt (2002), *El nomos de la tierra*, Editorial Comares, Granada, 24.

34. La traducción que el propio Schmitt daba del *kat-echon* era de «aguantar», «impedir que estalle», cf. *Esprit*, febrero, 2002, 118 nota 8.

Un gnosticismo que opta por el Dios creador y que en vez de pasar de este mundo lo cifra todo en mantenerlo, resulta un tanto extraño. El *puntus saliens*, sin embargo, de esta tesis, es el aplazamiento del final (consecuencia de la espiritualización de la escatología como respuesta a la frustración de la comunidad por la no realización histórica o política), algo que ha marcado profundamente al cristianismo y de lo que Schmitt extrae con la mayor crudeza sus consecuencias políticas.

¿Qué dice Taubes? Taubes comparte con Schmitt el principio de la política como *representación*, entendiendo por ello que «no hay categoría inmanente capaz de legitimar un orden político».[35] El orden político remite a una instancia que le trasciende. Esto, sin embargo, lo entienden Schmitt y Taubes de una manera muy diferente. Mientras que el jurista saca la conclusión de que todo poder político debe legitimarse en el poder divino, el filósofo coloca el principio de legitimación en la sociedad. Estamos ante dos teologías políticas de signo distinto: una horizontal que remite el poder al pueblo o a la sociedad y otra vertical que invoca al poder divino. Hablamos bien de teologías políticas pues la instancia a que se remite en la política es la religión. Pero Taubes interpreta esa teología política desde un judaísmo que hizo una experiencia fallida de la teocracia (con la desaparición de los reyes de Judá hacia el siglo VI a. de C.) decidiendo desde entonces vivir como pueblo sin Estado dentro de otros Estados, pero practicando una identificación parcial, es decir, manteniéndose a distancia de esos mismos Estados en nombre de su ideal mesiánico. Es en ese contexto en el que madura una concepción de pueblo entendido como sociedad libre respecto al poder y libre respecto a la historia, como bien dice Enmanuel Levinas.[36] Desde ahí no hay manera de sancionar ningún orden mundano, sino que hay que mostrarse indiferente.

Taubes entiende lo político, gracias a este trasfondo judío, como pregunta por la constitución de una comunidad («Frage nach der religiösen Vergemeinschaftung»), una constitución animada por

---

35. «Nachwort», en Taubes (2003), 176.

36. «Ser judío en nuestro tiempo consiste, más que en creer en Moisés y en los profetas, en reivindicar el derecho a juzgar a la historia, esto es, reivindicar el lugar de una conciencia que se afirma incondicionalmente», en E. Levinas (1965), «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne», *Révue de Théologie et Philosophie* (4), 220.

la experiencia mesiánica, esto es, por la memoria de un pueblo que cree en una sociedad reconciliada que no está ya ahí sino que adviene.

Schmitt, por el contrario, entiende lo político como un precipitado de autoridad, revelación y obediencia, es decir, como respuesta a la pregunta por quién tiene el poder de decisión en esa comunidad. El acento se desplaza de la sociedad al soberano. En el fondo, piensa Taubes, Schmitt no ha podido superar en su pensamiento los límites del derecho o el talante del jurista. A éste le preocupan los hechos y, más en concreto, que el mundo de hecho no sea un caos. Reduce todo a esa negación (que el mundo no sea un caos) y eso le lleva a no distinguir entre «mundano» y «espiritual» que es la clave de toda la cultura occidental y, más en concreto, de la distinción entre política y derecho. Si se reduce lo espiritual a lo mundano, todo es posible, o mejor, todo lo que contribuya al mantenimiento del orden y de la seguridad será necesario: el sacrificio de la libertad de todos y también el exterminio del grupo social que suponga un peligro: «ya ven lo que quiero de Schmitt: mostrarle que la separación de poderes entre lo terrenal y lo espiritual es absolutamente necesaria. Cuando no se tira esa línea de demarcación espira el espíritu occidental. De eso quería yo que tomara conciencia, en contra de su concepción totalitaria».[37]

Hay otro aspecto que Taubes no puede pasar por alto. Ya hemos dicho que la modalidad gnóstica schmittiana consiste en interpretar el dualismo Dios creador - Dios Redentor bajo la forma secularizada y política amigo-enemigo. Que Schmitt, fiel a su convencimiento de que «todos los conceptos claves de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»,[38] se haya apoyado en Rm 11, 28 para su definición de lo político como amigo-enemigo, es algo que no puede tolerar. El texto de sus conferencias transmite perfectamente la emoción de Carl Schmitt cuando Taubes le explica cómo ese duro término de *inimici proter vos* que Pablo deja caer para explicar la situación de Israel respecto al nuevo pueblo no hay que separarlo del que usa a continuación *charissimi propter patres*. Son enemigos porque han rechazado el evangelio y se han opuesto al nuevo rumbo de la historia de la salvación, pero también son los «muy amados» de Dios por la promesa hecha

---

37. «Nachtrag», en Taubes (2003) 181.

38. «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatstheorie sind säkularisieerte theologische Begriffe», en C. Schmitt (1934), *Politische Theologie*, München, 50

a sus padres.[39] Si el nonagenario Schmitt oye atónito —hasta balbucear un compungido «lo ignoraba» (Taubes, 2003, 72; 1991, 81)— esta explicación del judío Taubes, no es sólo porque intuye que su error ha sido el secular de una Iglesia que ha alimentado el antisemitismo que llevó y llegó a Auschwitz, sino porque está a la base de la «teozoología racista» que él propio Schmitt practicó «sin escrúpulos de 1933 a 1936», y también porque ha alimentado su definición de lo político como «distinción amigo-enemigo». El cristianismo ha interpretado durante siglos la expresión «considerando el evangelio, enemigos» en sentido político, es decir, como oposición militante a la historia de salvación, dando origen así a una tradición antisemita de la que la teoría schmittiana de lo político está impregnada. Hay que reconocer, en cualquier caso, que Pablo no aparece entre las citas que da Schmitt en apoyo de su famosa definición. Pero si Taubes se despliega tan brillantemente en este punto ante la mirada sorprendida de Schmitt es porque sabe que ha dado en el clavo: está tocando fondo en la interpretación de Pablo y ha llegado al meollo de la diferencia entre una lectura mesiánica de la política y otra *katechóntica*; entre una lectura (la de Schmitt y el catolicismo) que ha tenido lugar y otra (la de Pablo según Taubes) que es posible. Con Schmitt —y, por tanto, con toda interpretación katechóntica del mundo— no hay universalidad posible pues siempre hay un resto excluido; con Pablo, por el contrario, sí, porque ese todo es impensable sin ese resto.

Si la referencia paulina al pueblo judío como *inimicus* no permite la definición de lo político en términos de amigo-enemigo porque olvida la tensión dialéctica de ese adjetivo con el de *charissimi*, Taubes se va a esforzar en explicar su visión mesiánica de la política desde esa relación dialéctica.

Si Israel es enemigo y bienamado es porque el amor entre Dios e Israel es anterior al cristianismo y ese amor no ha sido interrumpido. La elección de los paganos no tiene por fin que dejar fuera a los judíos sino estimular sus celos. El nuevo pueblo no tiene exclusiones pues cuenta con Israel, es más, dice Taubes, constituye el *pas* (el todo) *Israel*. Si hay un concepto político que se derive de este planteamiento es el de una comunidad sin ex-

39. Taubes incurre en el mismo error de Schmitt al afirmar que la traducción latina de *echthroi* no es *inimicus* sino *hostis*. Se entiende lo que quieren decir —que hay que entender el término enemigo en sentido político y no psicológico—, pero lo cierto es que la vulgata traduce por «inimicus» y no por «hostis».

clusiones. Pablo rivaliza en ambición con el Imperio romano pero desde otra estrategia: el amor al prójimo.

Ese nuevo orden político quiere constituirse sobre el concepto de amor, de amor al prójimo: del cercano y del lejano. Para explicar ese *Nächstenliebe* Taubes recurre a la idea paulina de que todos los mandamientos se resuelven en uno, amor al prójimo. Y la falta de tiempo para llamar la atención sobre la diferencia entre los evangelios y Pablo. Le preguntan a Jesús por el mayor mandamiento (Mt 22, 36-39) y responde con dos: amar a Dios y al prójimo. Pablo responde a la misma pregunta con uno solo: «amarás a tu prójimo como a ti mismo». «Considero que es un acto absolutamente revolucionario, diría incluso, con Kojeve, que (Pablo) se ha *feuerbachizado*» (Taubes, 2003, 74; 1999, 83). ¿Cuál es la novedad? Pablo está en lo que está: en sentar las bases de un pueblo nuevo, universal, que no es una teocracia sino un «cuerpo in Cristo». La entrada en ese cuerpo no se hace con base en un conocimiento teológico sino, según 1 Co 13 con base en una particular gnosis que incluye entre las formas de conocimiento la unión carnal, la in-corporación. Lo definitivo no es el conocimiento abstracto, ni la fe, sino ese ensamblaje con el otro hombre, el amor al prójimo. De esa manera se crea un cuerpo social unido «no por lazos carnales sino pneumáticos».[40]

5. *¿Qué se desprende de lo dicho?*

Marción es un síntoma del peligro que corre todo mesianismo, tentado sea por el shabettaísmo, es decir, por su visualización política bajo forma de teocracia, sea por la existencialización de la escatología. Este peligro que Taubes ya denuncia en el judaísmo antiguo, ha sido también el destino del mesianismo paulino. El teólogo católico J.B. Metz habla, como ya hemos visto, de la «permanente tentación gnóstica del cristianismo» ejemplarmente reflejada en alguien que Blumenberg considera antignóstico, Agustín, porque para responder al problema del mal no recurrió al Dios creador sino a la libertad del hombre. Metz, sin embargo, se fija en el precio de esa respuesta, la atemporalización de la escatología. Dice Metz: «Agustín consigue sustituir

40. «Nachwort», en Taubes (2003), 165.

la pregunta teológica por una justicia referida al hambre y a la sed —y que no es otro que la cuestión escatológica sobre la justicia—, por una pregunta antropológica sobre el pecado del hombre, logrando así dejar fuera de juego a la teodicea».[41] El precio de este viraje gnóstico es el problema del mal en el mundo, de la injusticia, que empiezan a ser considerados como pecados y no como problemas políticos, como negaciones directas de la comunidad pensada desde el mesianismo.

Tras todos esos coqueteos con los mitos o tras el enfrentamiento declarado con el monoteísmo, representado en Pablo, el pensamiento moderno o al menos posmoderno se esconde una alternativa que Taubes despoja de toda retórica para presentarla en toda su crudeza: o Nietzsche o Pablo; o el crucificado o Dionisos.

Lo que está en juego en esa decisión no es la opción por el judaísmo o por el paganismo, sino la valoración del sufrimiento. «Nietzsche —dice Taubes— fue quizá el único que comprendió qué es lo que estaba en juego entre el cristianismo y nuestro tiempo. Había comprendido que tanto en Dionisos como en Cristo entraba en juego el martirio, el sufrimiento» (Taubes, 2003, 116; 1999, 124). Luego cita un texto de Nietzsche que aclara las dos lecturas: por un lado están quienes, como él mismo, entienden que «la vida misma, su eterna fecundidad, su etorno eterno, provocan el tormento, la destrucción, la voluntad de exterminar», y por otro quienes, como Pablo, entienden que «el sufrimiento, el crucificado en cuanto inocente, sirve de argumento contra la vida y formula su condena. A nadie se le escapa que el problema no es otro que el sentido del sufrimiento: sentido cristiano o sentido trágico... El Dios en cruz es una maldición echada sobre la vida, una invitación a desentenderse de ella» (Taubes, 2003, 117; 1999,125).

Si en términos morales lo que está en discusión es el sentido del sufrimiento, lo que está en juego desde el punto de vista metafísico es el tiempo. El anuncio de la muerte de Dios es un anuncio del señoría del tiempo, eterno como Dios, más inmortal que todos los demás dioses. El tiempo elevado a la categoría de mito de nuestro tiempo transforma al ser en un devenir incesante sin más sentido que la propia duración. Benjamin ya había caracterizado a ese tiempo, que es el que se esconde tras nuestros ideales de progreso o evolución, como un *continuum* o tiempo vacío

41. J.B. Metz, «Plädoyer für mehr Theodizeeempfindlichkeit», 13.

al que había que oponer la interrupción o tiempo pleno. Ése es el tema de la apocalíptica.

II. Apocalíptica u otro mundo es posible

Asociamos el término de apocalíptico a final del tiempo, algo difícil de imaginar porque entendemos bien lo que pueda significar la temporalidad de una acción pero menos el vencimiento del mismo tiempo.

Pero no se trata sólo de afirmar la finitud del mundo (de la del hombre ya se encargó Heidegger de sacar las consecuencias), sino de ver la existencia finita desde el final. El apocalíptico, dice Taubes, «capta (o considera) todo el recorrido de la historia, desde el principio hasta el final, es decir, percibe la historia de los elegidos desde su final. Su visión de la historia tiene el carácter de un desvelamiento del final pero por anticipado».[42] Se trata de vivir el tiempo teniendo en cuenta su vencimiento. Pero no de cualquier tiempo: se trata de ver el tiempo del primer Adam desde la venida del segundo.

Puede que lo entendamos mejor si lo comparamos con formas anti-apocalípticas. En primer lugar con «el fin de la historia» proclamado por F. Fukuyama cabalgando a Hegel. Ahí hay efectivamente vencimiento del tiempo, pero ninguna redención. Estamos ante un final que tiene valor heurístico, como si hubiéramos encontrado la solución del problema y no hubiera ya nada que esperar. El problema que había que resolver era el de la relación entre el singular y el universal, el individuo y la comunidad, los intereses particulares y el bien común. La solución es el Estado, esa «totalidad ética» que dice Hegel, capaz de aunar los intereses del individuo con los generales de la comunidad. Que estamos ante un final sin redención es fácil de deducir si tenemos en cuenta los males que provoca o ante los que es impotente ese estado liberal que anuncia Fukuyama.

Otra forma anti-apocalíptica es el progreso. Estamos ante una proclama de la redención sin vencimiento. Para el progreso siempre hay tiempo por eso el final es cuanto menos asintótico: se desplaza hacia adelante conforme avanzamos hacia el horizon-

---

42. Taubes, «Der dogmatische Mythos der Gnosis», en Taubes (1996), *Vom Kult zur Kultur*, 111.

te. Del progreso se han ocupado cumplidamente Walter Benjamin y Kafka: lo menos que se puede decir es que con el progreso no hay futuro posible ya que todo el porvenir esperable es la continuación de lo ya existente. Para que hubiera futuro tendría que haber novedad y eso supone la interrupción del *continuum* en que consiste la lógica del progreso.

La tercera forma —la de una redención sin vencimiento del tiempo— es la propia de la gnosis. Como dice Taubes: «el gnóstico describe el viaje del alma hacia la redención pero en un medio en el que el tiempo está detenido. La gnosis, al parecer, formula sus antítesis apocalípticas (o sus tesis anti-apocalípticas) de los dos eones (el de este mundo y el del futuro) y de los dos dominios (el de la luz y el de las tinieblas) sin acento futurista (sin tener en cuenta el concepto o dimensión de futuro)» (Taubes, 1996, 112).

Lo que todas estas formas tienen en común es la visión de la historia real teniendo en cuenta un final (que en este caso es, como ya hemos visto, escatológico).

Y es aquí donde hay que situar la complicidad de dos pensadores tan antagónicos como Schmitt y Taubes. Uno y otro tienen en cuenta el vencimiento del tiempo y dedican todas sus energías a pensar el presente a partir de ese final, aunque con intencionalidades opuestas: Schmitt para impedirle que llegue, consciente de que ese final es catastrófico pues viene precedido de la violencia del Anticristo; Taubes, para acelerar la venida pues, fiel a su tradición, cifra la salvación en la interrupción de la lógica de los tiempos que corren.

En el escrito dedicado a Carl Schmitt «Ein Apokaliptiker der Gegenrevolution», Taubes dice que Schmitt piensa en apocalíptico «desde arriba», mientras que él lo hace «desde abajo».[43]

1. Taubes reivindica la figura del apocalipsis, de cara al judaísmo, y ejemplarmente elaborada en Pablo. En Pablo se aclara lo que es habitar un mundo iluminado desde el final: el primer Adam, con el que comenzó la historia, desde el segundo Adam, con el que la historia llegará a su cumplimiento.

Pablo tiene ante sí la tarea de fundar un pueblo, de legitimar la creación de un nuevo pueblo. En esto se parece a Moisés. Taubes precisa que es el propio Pablo quien fuerza ese paralelismo:

---

43. Cf. J. Taubes (1987), *Ad Carl Schmitt-Gegenstrebige Fügung*, Berlín, 22.

«mi tesis contiene la idea de que el cristianismo no tiene su origen auténtico en Jesús sino en Pablo... Siento profundamente esa relación polémica, esa manera con la que se compara a Moisés y rivaliza con él, como algo absolutamente central» (Taubes, 2003, 57-58; 1999, 66-67).

Pablo tiene que fundar un pueblo y a su legitimación están dedicados los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos; el 12 se ocupa de explicar la vida cristiana y el 13 a cómo comportarse en el seno del Imperio romano, que representa el mal. Taubes llama la atención sobre el inusual número de citas del AT que Pablo trae a colación en estos capítulos. Y comenta: «es absolutamente necesario porque quiere probar, con ayuda de las Escrituras, que ha llegado la hora de abrirse a los paganos. Ha sonado la hora en que el pueblo elegido se abra a los paganos. Y ese pueblo elegido queda transfigurado, es decir, el antiguo pueblo de Dios toma de repente un aire más vago, más indefinido. Moisés nunca hubiera osado algo así, y Pablo sabe bien que está aceptando una tarea que se lleva a cabo por primera vez y que es única. Según mi opinión, si se lee sin retórica alguna lo que Pablo dice al principio del capítulo 9, a saber, que «tiene en el corazón una gran tristeza y un dolor incesante» y también todo a lo que renuncia (adopción, alianza, padres, culto, promesas, Mesías), se puede apreciar bien que nada hay que no provenga de ese pueblo» (Taubes, 2003, 59; 1999, 69).

El cambio de pueblo elegido sólo es posible si el nuevo pueblo, en lugar de basarse en la sangre, como el antiguo, lo hace sobre el espíritu. Si traducimos pneuma por *Geist* nos iremos tras unos contenidos, los propios de la filosofía idealista tan desacreditados luego, que nos alejarían de nuestro asunto. Pablo habla del espíritu pero no del espíritu mundano (*Weltseele*), sino del divino (*pneuma tou theou*). Para comprenderle Taubes propone recurrir «a la experiencia alegórica del texto» (Taubes, 2003, 62: 1999, 71).

La alegoría es la estrategia interpretativa a la que recurre Pablo para explicar la universalidad de ese nuevo pueblo animado por el espíritu divino. La piedra angular es Israel que no es sólo parte del todo —cuya exclusión, por tanto, cuestionaría la universalidad pretendida— sino el origen de todo. No se trata, por tanto, de que esté dentro sino de que esté en la base. La alegoría permite decir que Israel prefigura los nuevos tiempos; es como la prehisto-

ria de esta historia cristiana: «...esas mujeres (Agar y Sara) son las dos alianzas. Agar da a luz la servidumbre; la otra, la libertad: el hijo del espíritu y de la promesa... Así, hermanos, nosotros no somos hijos de una esclava sino de la libre» (Gal 4, 22-31). *Novum in vetere latet, vetus in novo patet*. Esto irritaba particularmente a Nietzsche, recuerda Taubes, pues la prefiguración viene a significar que se les escamotea a los judíos toda significación propia ya que se reduce el AT a una primaria enseñanza cristiana de suerte que ese AT «pertenecería a los cristianos en tanto que verdadero pueblo de Israel» (Taubes, 2003, 64; 1999, 73). Esto es para Nietzsche un caso manifiesto de evidente deshonestidad y nadie en su sano juicio puede creérselo. «Pablo, sí», dice Taubes, se lo cree con toda honestidad. Taubes cita a Benjamin en este preciso momento para explicar que no se trata sólo de prefiguración —explicar lo anterior desde lo posterior— sino también de «poner atención en esos huecos o vacíos del texto que indican que aquí todavía no se ha llegado al final».[44]

La prueba más contundente de que la alegoría no es una forma de birlar a los judíos su propia significación es que la alegoría es profundamente judía. No es un invento cristiano. Taubes lo prueba con una serie de toques tan sobrios como convincentes:

a) La elección de Israel no está basada en la sangre sino en la decisión divina: «Abrahm tuvo la fe en el señor y por eso el Señor le consideró justo» (Gn 15, 6). Basta seguir esa huella bíblica para que el propósito de Pablo encuentre justificación suficiente en el judaísmo.

b) Pablo se toma muy en serio la elección de Israel, es decir, que Dios mantiene su promesa. La dificultad es que Dios promete tanto la elección como el castigo por su infidelidad. ¿Puede Dios desligarse de su juramento? Puede, dice Taubes. La respuesta hay que buscarla en la dialéctica entre cólera y misericordia. Pablo, que se presenta como el albacea de un Dios que da su favor a los paganos tras rechazar Israel la nueva alianza, tiene, según Taubes, en el judaísmo, sobre todo en la liturgia del Yon Kippur, todo el arsenal argumentativo en favor de su misión. En esa fiesta hay dos figuras centrales, Moisés y Jonás. La plegaria del primero tiene el poder de amansar la cólera divina y de esa

44. «Nachwort», en Taubes, 2003, 161.

forma revisar el juicio divino contra su pueblo. Jonás por el contrario quiere ser el ejecutor de la cólera divina y no le hace gracia que Dios se arrepienta dejándole a él colgado de un brocha. Pero ahora es Dios mismo el que cuestiona el derecho a la cólera al recordar a Jonás que el creador está obligado a velar por sus creaturas.[45] Moisés y Jonás avalan el supuesto de que Dios a veces corrige sus juicios, sobretodo si son condenatorios y alguien le recuerda su misericordia. El Yom Kippur dramatiza ese enfrentamiento entre cólera y misericordia a favor del perdón.

Pablo puede así presentarse como «un apóstol de los judíos que va hacia los demás pueblos» (Taubes, 2003, 68; 1999, 77). Por eso se entusiasma con el capitel de la catedral de Vezelay: «la imagen representa a Moisés que vierte trigo en el saco del evangelio que sostiene Pablo. El texto en latín dice: "empujando el molino, Pablo, separas el grano bueno de la zizaña. Nos permites conocer el corazón de la ley de Moisés, todo el trigo se transforma en pan verdadero, sin zizaña, y nuestra alimentación se hace duradera y angélica". Lo encuentro espléndido. Siempre llevo el texto conmigo y cuando olvido en qué pienso, le echo un vistazo y sé entones a qué atenerme» (Taubes, 2003, 56; 1999, 65-66).

Israel no está por tanto excluido, aunque rechace la nueva alianza. Sólo tiene que encontrar su camino y no reivindicar un protagonismo según la carne, sino descubrirse, como dice Agamben, como no no-judío.[46] La nueva universalidad sería la negación de la pertenencia étnica y también de la universalidad por agregación. Si se forma parte de este nuevo pueblo por la fe (i.e. como no-judío por la carne), el judío formará parte del mismo cuando se descubra no no-judío, es decir, como un pueblo que no pone el acento en ser distinto al pagano (y, por tanto en ser judío) sino en algo que reduce la importancia de no ser como los otros pueblos.

c) Pese a toda esta hermenéutica desde dentro que legitimaba la re-fundación del nuevo pueblo de Dios, Pablo no puede olvidar lo obvio: que Israel quedaba de momento fuera. La re-fundación significaba para los judíos una desposesión, de ahí el desgarro con que este hijo de Israel vivía su propia obra. Pero incluso en esas circunstancias tiene fuerzas para señalar lo fundamental, como ya hemos visto: que Israel puede ser, sí, enemi-

45. «Nachwort», en Taubes, 2003, 159.
46. *Esprit*, febrero, 2002, 111.

go de Dios pero también su bien-amado. Consciente de que la partida no está acabada se arranca, en Rm 11, 11, con una reflexión llena de orgullo judío: si gracias a su falta, los paganos han accedido a la salvación, ¿qué ocurrirá cuando participen de la salvación? Ni más ni menos que la resurrección de los muertos ya que «la resurrección de los muertos y la reintegración de Israel en la basileia representan para él una misma cosa» (Taubes, 2003, 72; 1999, 81). La integración del pueblo judío es la consumación de la promesa mesiánica.

2. ¿Pero en qué consiste la dimensión apocalíptica? ¿En qué afecta al nuevo pueblo el vencimiento del tiempo?

En un vivir teniendo en cuenta la llegada del reino. Eso se traduce existencialmente en un tipo de vida animada por el «amor al prójimo», por la alteridad como principio moral de la convivencia. La apocalíptica, es decir, la conciencia del vencimiento del tiempo se traduce en realización de la subjetividad desde el otro, esto es, en «amor al prójimo». El prójimo no es alguien que necesite de nosotros sino alguien gracias al cual accedemos a la humanidad.[47]

Pero no bastan las relaciones interpersonales que conforma esta comunidad. Cada comunidad vive en un orden político basado en determinadas concepciones del tiempo. Ya hemos apuntado cómo una concepción mítica del tiempo («que siempre hay tiempo») funda planteamientos políticos progresistas o liberales. La concepción moral —también la que subyace al «amor al prójimo»— si no quiere verse reducida a una ética del orden establecido tiene que plantearse la posibilidad de alterar ese orden, es decir, de ser política.[48] ¿Qué es lo político de la apocalíptica? ¿Qué ofreció en lugar del *ordo romanus*? ¿Qué puede decir hoy frente a las políticas del progreso, del fin de la historia o del eterno retorno? «Una mirada nihilista sobre el mundo», dice Taubes (Taubes, 2003, 101; 1999, 110). Aquí la referencia al *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin —un autor que acompaña a Taubes

47. La parábola neotestamentaria del Samaritano explica bien el carácter fundante del otro. Cf. Reyes Mate (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 146-147.

48. Metz que reflexiona sobre la dimensión ética y política de su *Politische Theologie* define a ésta como «la hermenéutica específicamente cristiana de una ética política entendida como ética del cambio», en J.B. Metz (1997), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie, 1967-1997*, Grünewald, 45.

discreta pero permanentemente— es obligada. Es ahí donde se habla del «nihilismo como política mundial».

Eso significa, en primer lugar, declarar la indiferencia respecto al orden impuesto por el imperio romano. Y, más allá, denunciar la vanidad de la creación incapaz de realizarse por su cuenta. Aquí habría que situar la teología política de Karl Barth, quien a la pregunta de ¿qué hacer? responde que «vosotros cristianos no podéis ser profundamente, en vuestro corazón, con pasión verdadera, ciudadanos, miembros de una nación o de un partido».[49] Como resume G. Gaeta, el comentario de Barth a Romanos «contiene una invitación perentoria a la no-acción para que el orden existente en todas sus formas institucionales no se alimente más del *pathos* revolucionario y acabe así muriendo de hambre».[50]

Si no decimos más, estaríamos a la altura de esos posmodernos que toman al hombre y al mundo como un modesto proyecto con el que hay que conformarse, conscientes de que la cosa no da más de sí. Pero el nihilismo de Benjamin y de Taubes —y por tanto el de Pablo que es el que importa— no deja al mundo en su modesta situación, sino que lo ven o lo juzgan «desde el punto de vista de la redención».[51] Vistas así las cosas, desde el final —visto el primer Adam desde el segundo—, la caducidad del mundo aparece como un gemido por su realización plena (Rm 8, 19-23), como un lugar de la frustración y de la esperanza. «El nihilismo como política mundial» apunta a la relación entre orden profano o naturaleza y reino mesiánico o, mejor, a la situación del orden profano respecto al mesiánico.

¿Cómo es esa relación? Taubes recurre a Benjamin, a quien ve «como el exégeta de la naturaleza, tal y como aparece en Romanos 8, y del nihilismo como política mundial, en Romanos 13» (Taubes, 2003, 102; 1999, 111). Creo, sin embargo, que la explicación que da Taubes del *Fragmento teológico-político* acentúa la distancia entre *Welt* y *Heil* pero pasa de largo sobre los puentes que Benjamin tiende entre esos dos mundos. El resulta-

49. *Esprit*, febrero 2000, 116.

50. G. Gaeta, «Teologia e politica in Paolo a proposito dell'ésegesi di Romani, 13» (manuscrito). Es evidente que con esto no está todo dicho sobre la teología política de Barth. Véanse los textos de Barth y la introducción de F. Saverio Festa a K. Barth (2004), *Agire politico e libertà dell'evangelo*, Cittá Aperta, Troina.

51. Adorno es el autor de *Minima Moralia*, al que por cierto Taubes fustiga duramente por devaluar el mesianismo duro de Benjamin en mero esteticismo (Taubes, 2003, 104-105; 1999, 112).

do es una teología política excesivamente barthiana (es decir, más teología que política). Vayamos al texto.

El *Fragmento teológico-político* (1920/1921) plantea la relación entre el sistema político fiel a la lógica de la naturaleza y el que debería seguir la lógica mesiánica. «El orden de lo profano», escribe en un momento,[52] «tiene que construirse con base en la idea de felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinales más fundamentales de la filosofía de la historia. En efecto, esa relación condiciona una concepción mística de la filosofía de la historia cuya problemática se puede ilustrar con una imagen. Si la orientación de una flecha señala el blanco al que se dirige la *dynamis* de lo profano y otra flecha la orientación de la intensidad mesiánica, resulta entonces que la búsqueda de la felicidad de la humanidad libre corre en sentido opuesto al empuje mesiánico; ahora bien, así como una fuerza puede potenciar en su trayectoria a otra que va en sentido opuesto, de la misma manera lo puede hacer el orden profano respecto al advenimiento del reino mesiánico. Lo profano no es en efecto ninguna categoría del reino, pero sí una de las más próximas, en su discreto acercamiento».

En este apretado y nada fácil texto, Benjamin deja claro que la relación entre el «orden de lo profano» y el «orden de lo mesiánico» es capital para la política. Se imagina esos dos órdenes como dos flechas que vuelan en direcciones opuestas: el orden de lo profano va en dirección de la felicidad, y el mesiánico en la dirección de la salvación. No son objetivos convergentes, sino opuestos pues el uno se consigue y el otro adviene. Pero esas dos flechas que vuelan en sentidos opuestos, no pueden evitar una gran proximidad. Hay un punto en el que los planos se cruzan y casi se tocan. Esa proximidad les potencia mutuamente.

Benjamin pone nombre a ese encuentro o, mejor, máximo acercamiento de los dos planos que conforman las dos flechas. Hay un punto de proximidad entre la flecha profana y la mesiánica, esto es, entre la búsqueda de felicidad (orden profano) y la demanda de justicia (orden mesiánico): el sufrimiento. El orden profano, es decir, la política, busca la felicidad y el orden mesiánico también, pero con un matiz, a saber, que el orden mesiáni-

---

52. W. Benjamin «Theologisch-politiches Fragment», en GS II 1, 203-204. Sigo mi propia traducción, en Reyes Mate (1990), *Mística y Política*, 63-64, Estella, VD.

co extiende el derecho a la felicidad también a los muertos, a las víctimas de la historia. Pero ¿qué tiene que ver la búsqueda de felicidad de los vivos con el sufrimiento y frustración que acompañó a los muertos hasta su tumba? ¿Cómo puede unir a los dos órdenes un sufrimiento que no es de este mundo? Hay una relación, pues mientras los vivos se plantean esperanzadamente la felicidad, los muertos la tienen frustrada, pero esperanza y frustración se refieren al mismo deseo de felicidad. Lo que hace el orden mesiánico es descubrir en esa frustración un sufrimiento, una desgracia, que él interpreta como derecho de felicidad.

Volvamos ahora a la imagen de las flechas que vuelan en dirección contraria: cuando la política, que vuela hacia la felicidad (de derecha a izquierda), se encuentra con el impulso mesiánico que se hace cargo del sufrimiento (volando de izquierda a derecha), experimentan una y otra que hay un punto común, el de la búsqueda de felicidad, sólo que la política lo hace desde la filosofía del progreso y el orden mesiánico desde la experiencia del sufrimiento o de la frustración. Para la política la felicidad es la meta del progreso, mientras que para el mesianismo es el derecho de las víctimas del progreso. Lo que nos quiere decir Benjamin es que entre búsqueda de la felicidad y derecho de las víctimas a la felicidad hay una relación y es esa relación la que fecunda poderosamente a la política, puesto que la hace pivotar sobre el sufrimiento de los vencidos o, si se prefiere, sobre los derechos de felicidad de los frustrados por la historia.

Comparemos brevemente la diferencia entre búsqueda de la felicidad, propia del orden profano, teniendo o no en cuenta la experiencia del sufrimiento, es decir, considerando o no ese cruce de flechas que vuelan en sentidos opuestos: en el supuesto de que consideremos a la política autónomamente, sin tener en cuenta la existencia de la otra flecha, tendremos que concebir a la felicidad como la meta a la que aspira la humanidad, meta que está al final de los tiempos y que afectará a todos aquellos hombres. Para llegar y lograr esa meta no hay que escatimar esfuerzos y sacrificios presentes y pasados. Se concibe a la filosofía progresista de la historia como imitación del darwinismo natural. La belleza y perfección del último eslabón de la cadena legitima o disculpa el que haya que «aplastar unas cuantas flores inocentes» en el camino. La consideración autónoma no escapa a la filosofía del progreso. Si, por el contrario, se tiene en cuenta la experiencia del sufri-

miento, es decir, no se pasa de largo ante el destino de las víctimas, entonces no se podrán sacrificar generaciones presentes para que las futuras sean felices. Cada caso de sufrimiento, de fracaso, es un caso de injusticia y reclama el derecho a la felicidad. Este planteamiento se opone a aquel otro que ve la desgracia como algo natural, como una ley inexorable de la naturaleza, ley que se expresa en lo de la «caducidad de la naturaleza».

Pero Benjamin se revela contra esa resignación o ese cinismo y en lugar de hablar de la naturaleza caduca plantea una «naturaleza mesiánica», es decir, un orden profano fecundado con el sentido del sufrimiento de las víctimas. Ese nuevo concepto, que reúne en una sola expresión dos mundos diferentes, reconoce algo inconcebible para la filosofía occidental: que la vida es el lugar del conflicto, de la miseria, de la injusticia, del fracaso («caducidad» de la naturaleza), pero —y esto sí que es definitivo— todo ese sufrimiento no es el precio de ninguna felicidad ajena sino una exigencia de justicia. La tarea de la política es perseguir «la naturaleza mesiánica», es decir, plantear el derecho a la felicidad de cada individuo, de cada experiencia, pues «cada uno de esos instantes es la pequeña puerta por la que se puede colar el Mesías».[53] Una política fecundada por la «naturaleza mesiánica» no podrá ya mercadear con la infelicidad individual. La puerta por la que entra el Mesías es la del reconocimiento del derecho singular a la propia realización. La clave de una concepción mesiánica de la política consiste en tomarse en serio la significación teórica del sufrimiento: no cerrar los ojos ante el espectáculo del mundo, sino buscar en él, en sus conflictos y aporías, el sentido del mundo. En esto consiste el nihilismo en juzgar al orden profano como sometido a la luz de la revelación. En sí mismo no es nada pero la salvación, sin él, tampoco.

3. A modo de conclusión. Mientras me ocupaba en estas reflexiones cayó en mis manos un artículo firmado por Adolfo Abascal y que tiene por título «Otro mundo es posible: el libro del apocalipsis y la reconstrucción de la esperanza».[54] El autor establece una relación entre la aspiración de los Foros Sociales Mundiales (FSM de Porto Alegre y Bombay) de «otro mundo

53. Benjamin GS I 2 704.
54. En la revista *COELI*, n.º 110/11, 2004, 2-9.

es posible» y el libro del Apocalipsis. Adolfo Abascal vincula el orden profano o liberación histórica y el orden mesiánico que él llama liberación meta-histórica, es decir, hace un gesto nuevo en política que consiste en reubicar el discurso político en relación al mesiánico, allende por tanto de la autarquía ilustrada. El punto de encuentro de esos dos discursos es esa encrucijada que forman la esperanza de los muertos, por un lado, y los deseos de liberación de los vivos, por otro. ¿En qué consiste la complicidad? En que los vivos entiendan lo que significa «la esperanza de que quienes han caído en la lucha no han caído definitivamente». Esa esperanza que animaba a esos luchadores —y que teológicamente se articula como resurrección de los muertos— debe contar a la hora de construir el orden profano. Si después de tantos años de teorías revolucionarias «emancipadas de la religión» se vuelve ahora al apocalipsis bíblico es porque entretanto se ha hecho una experiencia que ha permitido leer de nuevo un texto antiguo, se ha hecho la experiencia de que sin el exceso de esperanza que significa reivindicar el derecho a la felicidad de los muertos, los vivos no están a salvo. No se puede leer todo como presente, como eterno presente. Hay un vencimiento del tiempo y eso obliga a que el viejo Adam y el nuevo se miren cada a cara.

Bibliografía

BLUMENBERG, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt.

— (1981), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt.

ENZENSBERGER, E.M. (1994), *Aussichten auf den Bürgenkrieg*, Frankfurt.

Esprit, febrero, 2002.

KELSEN, H. (1964), «Gott und Staat», en *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchtenhadt, Neuwied am Rhein y Berlín.

MANEMANN, J. (2002), *Carl Schmitt und die politische Theologie*, Aschendorff Verlag, München.

MARQUARD, O. (1981), «Lob des Polytheismus», en *Abschied vom Prizipiellen*, Reclam, Stuttgart.

— (1984), «Das gnostische Revidiv als Gegenneuzeit», en J. Taubes (ed.), (1984), *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 2, Fink Verlag, München.

METZ, J.B. (1997), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, 1967-1997, Grünewald.

— (1999), *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona.

SLOTERDIJK, P. (2000), *Reglas del parque humano*, traducido y editado por la revista argentina *Confines*, n.º 8, 2000.
— (1993), *P. Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt.
SCHMITT, C. (1934), *Politische Theologie*, München.
— (2002), *El nomos de la tierra*, Editorial Comares, Granada.
SCHOLEM, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México.
TAUBES, J. (1987), *Ad Carl Schmitt-Gegenstrebige Fügung*, Berlín.
— (1991), *Abändlendiche Eschatologie*, Matthes und Seitz Verlag.
— (1996), *Vom Kult zur Kultur*, Fink Verlag, una serie de artículos reunidos por W.-D. Hartwich, Aleida y Jan Assmann, W. Menninghaus.
— También conviene tener en cuenta la edición en francés (1999), *La théologie politique de Paul*, Seuil, París, por los Apéndices finales que no están en la traducción francesa.
— (2003), *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, München. Utilizaremos esta edición porque incorpora el interesante Nachwort a cargo de W.-D. Hartwich, Aleida y Jan Assmann.
WELTZ, F.J. y Hans BLUMENBERG (1966), *La modernidad y sus metáforas*, Novatores.

A LA ALTURA DEL MESÍAS: LA COMUNIDAD, EL TIEMPO, LA REVOLUCIÓN

Sonia Arribas

1. Cuestiones sobre el método

Sobre Walter Benjamin se ha escrito a menudo, seguro por el dato biográfico de su precaria subsistencia como traductor, locutor radiofónico, escritor de reseñas y artículos diversos, que su filosofía es sintomática de fenómenos que posteriormente se convirtieron en el pan nuestro de cada día de la postmodernidad literaria —la fragmentariedad, la asistematicidad y la incompletud—, así como de las concomitantes categorías de la postmodernidad social, cultural y política. Benjamin, desde luego, combatió la práctica de la codificación histórica en filosofía, y escribió de un modo rapsódico sobre géneros diversos; se nos impone de una forma acuciante preguntarnos por qué entonces en Benjamin el problema del proceder filosófico, en el sentido estrictamente hegeliano de este término, es tan invocado, y por qué muchos de sus esbozos de juventud y de sus piezas más densas contienen notas muy claras sobre la cuestión del método. Textos clave, tanto de Adorno como de Derrida, son muestra de que la pregunta por el método filosófico y la fragmentación, e incluso la dispersión, no son en absoluto asuntos epistemológicamente incompatibles.[1] Pero que, además de un ensayista magnífico,

1. La recepción por parte de Adorno de la filosofía de Benjamin en vida de éste se puede trazar en su correspondencia y pasa del entusiasmo a la crítica de que Benjamin estaba cayendo en el peor materialismo vulgar. Pero, tras la muerte de Benjamin, se da una evolución en Adorno. En 1950, escribe sobre el asunto que aquí tratamos: «La filosofía fragmentaria se quedó en fragmento, víctima quizá de un método del que no se puede decidir si se puede mantener siquiera en el medio del pensamiento», en «Ca-

crítico, constructor de metáforas y visionario, Benjamin sea también un filósofo extremadamente metódico, con un programa desarrollado de por vida, es una tesis que está aún por defender. Gracias al trabajo de Agamben, sin embargo, esta empresa se nos está poniendo algo más fácil, aunque todavía haría falta un estudio que desenmarañase, para abrir boca, un texto tan misterioso como *El origen del drama barroco alemán*. Quizá algunos aspectos del método seguido por Agamben en su comentario a Pablo en *Il tempo che resta*[2] nos ayuden a iniciar el camino.

Il tempo che resta se trata de una «recapitulación» no sólo porque ahonda sobre los temas principales de la obra filosófica de Agamben, sino también en el sentido casi literal del término «recapitulación»: Agamben comenta únicamente la primera línea de la Carta a los Romanos, y descubre que esta línea contiene de antemano, en forma condensada, la doble llamada que Pablo desarrolla en la Carta: la llamada de Jesús a Pablo y, fundamentalmente, la de Pablo a los hombres para que éstos formen la comunidad cristiana. La primera línea, «*Paulos Doulos Christou Iesou, Kletos Apostolos Aphorismenos Eis Euaggelion*», es un recuerdo anticipado del contenido de todos y cada uno de los capítulos y versículos de la Carta. La aparente contradicción de estos términos, recuerdo-anticipación, ha de ser explicitada.

En la introducción de *El origen del drama barroco alemán*,[3] «Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento» («el texto más esotérico jamás escrito por Benjamin», según el editor de su obra completa, Rolf Tiedemann), encontramos una serie de consideraciones sobre el método de la filosofía que arrojan luz no sólo sobre el libro mismo, sino sobre las obras posteriores de Benjamin, y en particular, en lo que aquí nos concierne, sobre la idea de recapitulación. La extrapolación del campo de la estética al de la exégesis bíblica en Agamben está

---

racterización de Walter Benjamin», en *Sobre Walter Benjamin*, trad. de Carlos Fortea, Madrid: Cátedra, 1995, pp. 11-27, p. 24. Sólo cinco años más tarde su «Introducción a los *Escritos* de Benjamin» contiene juicios mucho más apreciativos de la «dialéctica detenida» de Benjamin, *ibíd*., pp. 28-53.

2. Se cita de la traducción francesa de *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. de Judith Revel, París: Rivages Poche, 2004.

3. Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, trad. de José Muñoz, Madrid: Taurus, 1990. Se cita de esta traducción, pero se introducen algunas modificaciones.

justificada por la dimensión epistemológico-crítica anunciada por el título de la introducción. Lo que los comentaristas han encontrado tan oscuro en este texto es lo que Benjamin aquí denomina la «idea». «Idea» es el conjunto de todos los dramas barrocos escritos en alemán, sin que esto equivalga a un concepto general que defina los rasgos predominantes del género, ni tampoco a un sistema que presente coherentemente su desarrollo histórico. Una y otra cosa, tipología y periodización, serían trabajo del entendimiento, que maneja conceptos, los combina y articula, y crea más conceptos. La «idea» no es un concepto, es una esencia atemporal que pre-existe o está dada siempre de antemano. ¿Benjamin platónico-metafísico-esencialista-idealista? Para horror de la sensibilidad contemporánea, Benjamin respondería que sí, y sin titubeos. Pero sus palabras han de leerse detenidamente y con precaución; qué menos que intentar seguir su método:

> [E]s propio de la escritura detenerse y comenzar desde el principio a cada frase. [...] Pues su objetivo no es arrebatar al lector, ni tampoco entusiasmarlo. Sólo está segura de sí misma cuando lo obliga a detenerse en los momentos de la observación. Cuanto más vasto sea su objeto, tanto más distanciada resultará esta observación.[4]

Idea y concepto son radicalmente opuestos. El concepto es una unidad omniabarcante que se impone sobre las cosas, las subsume, las pone en su custodia, pero las deja como estaban, es decir, en tanto que multiplicidad amorfa. La idea, por el contrario, se articula como una totalidad de elementos o cosas irreducibles a una unidad, a algo común, una clase, un promedio o una especie. Los elementos son extremos, opuestos, dentro de la idea. Que la idea, según Benjamin, no deje las cosas tal cual, que las «redima» y las haga ser algo que no eran, es porque ella es sinónimo de la discontinuidad que se da entre las cosas, porque es constitutivamente inconsistente y no existe más allá de los extremos: «Tanto el mosaico como la contemplación yuxtaponen elementos aislados y heterogéneos».[5] Idea y extremos se implican mutuamente.

---

4. *Ibíd.*, p. 11.
5. *Ibíd.*

El mundo de la «idea» es autorreferencial porque, a diferencia del mundo de la ciencia, no se refiere a un mundo empírico y no representa a un objeto para un sujeto. La «idea» es en tanto que escisión interna, su existencia no es más que la brecha que se da entre sus elementos. No es una representación, sino el *nombre* que se da a lo que no es más que un intervalo entre los extremos. Ni referida a un mundo empírico, ni retrotraída a un sujeto, su ser es estructural, es decir, consiste en la *forma* o disposición virtual que los extremos adquieren entre sí. Ella «establece el devenir de los fenómenos en su ser».[6]

La *verdad* de la idea no es la correspondencia entre representación y objeto, sino la disposición misma entre los elementos u opuestos. «La relación entre el trabajo microscópico y la magnitud del todo plástico e intelectual demuestra cómo el contenido de verdad [*Wahrheitsgehalt*] se deja aprehender sólo mediante la absorción más minuciosa en los pormenores de la materia [*Sachgehalt*].»[7] Puesto que la idea no existe más allá de los elementos en ella, se estudia directamente mediante la concentración en cada uno de éstos. Es decir, no en sí misma, sino sólo exclusivamente en la configuración de los elementos concretos que la forman. Benjamin traza un paralelismo entre la idea y Eros en el *Banquete* de Platón. Al igual que el amado no es en sí bello, sino en tanto que el amante así lo percibe, la idea no es en sí misma bella, sino que lo es a partir de sus elementos. Ningún relativismo se sigue, puesto que la configuración misma —o en Platón: la belleza sin referencia alguna a un objeto externo a la idea— garantiza la verdad. El amor, como la idea, consiste en una articulación inmanente —(idea-objetos) (amante-amado)— que subsiste sólo en tanto que división o dualidad, no como unidad. El amor, como la idea, es la imposibilidad de la unidad. La unidad, sostiene Benjamin, se produce espontáneamente en tanto que concepto, y luego se cuestiona en nombre de otro concepto. La verdad es incuestionable porque no es más que la estructura diferencial entre los extremos: «los fenómenos no entran en el reino de las ideas íntegros (es decir, en su existencia empírica, mixta de apariencia), sino sólo en sus elementos salvados. Se despojan de su falsa unidad a fin de participar, divididos, de la

6. *Ibíd.*, p. 30.
7. *Ibíd.*, p. 11.

genuina unidad de la verdad».[8] La idea es la división de los elementos, emplazados entre sí de un modo u otro: éste de un modo u otro es su verdad.

La célebre imagen de Benjamin, posteriormente adoptada por Adorno, reza: «Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas».[9] Una estrella está en una constelación, pero la relación entre una y otra no es de inclusión, pues la constelación no existe más allá de la mera discontinuidad de las estrellas. Puede haber conceptos vacíos, pero *no hay una constelación vacía*. La constelación es como la ciudad de Jehoo que «siempre está llena y en la que no se queda nadie»,[10] tal y como Benjamin escribe años más tarde en otro lugar. Las cosas que llegan a la constelación no se quedan; no hay donde quedarse, ellas mismas son la constelación. El estilo filosófico que le haga justicia sólo podrá ser el que dé cuenta de la plenitud de lo discontinuo: «el arte de la interrupción, en contraste con el encadenamiento de la deducción [...], la repetición de los motivos, en contraste con el universalismo superficial; [...] y la plenitud de la positividad concentrada, en contraste con la polémica refutadora».[11]

La existencia de la idea no es de la misma índole que la de las cosas, aunque las necesite y «sólo cobre vida cuando los extremos se agrupan a su alrededor».[12] Porque la idea es discontinua, ni es perceptible por los sentidos, ni es subjetiva o intencional. No forma parte de la realidad fenoménica. La idea es lingüística, es «ese aspecto de la esencia de la palabra en que ésta es símbolo»;[13] no un significado, aunque el hábito o el uso no filosófico del lenguaje le pueda otorgar uno, sino la forma en que la idea «alcanza conciencia de sí misma, lo cual es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia fuera».[14] Es un nombre que se otorga a una disposición entre extremos, pero en sí misma no quiere decir nada, porque querer decir algo, querer comunicar, sería buscarle una definición

---

8. *Ibíd.*, pp. 15-16.
9. *Ibíd.*, p. 16.
10. Walter Benjamin, *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1975, p. 29.
11. *Origen*, pp. 14-15.
12. *Ibíd.*, p. 17.
13. *Ibíd.*, p. 19.
14. *Ibíd.*

o un objeto de la realidad con el que se correspondiera. Pero tal búsqueda es vana, porque la idea ya está ahí, en tanto que configuración de extremos, sólo requiere un «adentrarse y desaparecer en ella»,[15] un encontrarla a partir de los extremos, reconocerla, y nombrarla. Platón de nuevo es invocado: anamnesis es este saber encontrar la idea que da nombre a la estructura de elementos opuestos ya dados de antemano. Como Adán, la filosofía nombra, pero nombra rupturas, tensiones, dislocaciones, campos de fuerza, entre elementos: «en las ideas lo semejante no llega a parecer idéntico, sino que es más bien lo extremo lo que alcanza su síntesis».[16]

Ahora podemos empezar a proponer que la «recapitulación» llevada a cabo por Agamben de la primera línea de la Carta a los Romanos sea leída como una «idea» benjaminiana. La idea recopila, nombra y sintetiza toda una constelación de acontecimientos, es un poder que determina la esencia (campo de fuerzas) de la realidad empírica. *Il tempo che resta* no se presenta como un argumento; a primera vista se trata de un mero comentario filológico de todas y cada una de las palabras de la primera línea de la Carta. Pero si, tal y como Benjamin mantiene, el modo de presentación filosófico es esencial al mundo de la idea, entonces el libro es, más bien, una combinación y asociación de elementos extremos, pero presentes de antemano en una línea. De ahí que la forma del texto de Agamben, es decir, el desglose del contenido a partir de unas palabras, se corresponda exactamente con éste, con su contenido, es decir, con la idea de un acontecimiento que ya ha sucedido (una llamada). Al igual que hay que reconocer la idea, hay que saber escuchar, reconocer y practicar la primera línea en todas y cada una de sus ramificaciones, porque sólo practicándola se sabe que hay una llamada, porque sólo «actuando, transmitiéndole su pulsación, lo mismo que la sangre hace con el cuerpo»[17] aparece la idea. La primera línea no es una generalidad que establece lo común que se da entre los diversos elementos del libro, es el nombre que se da una a estructura compuesta de una multiplicidad irreducible de extremos. El texto de Pablo no es una historia que se invoca para la orienta-

15. *Ibíd.*, p. 18.
16. *Ibíd.*, p. 24.
17. *Ibíd.*, p. 22.

ción ética, tampoco se trata de un discurso político supuestamente válido para nuestros días, mucho menos un sistema de conducta pormenorizado en detalles. La primera línea es idea: esencia atemporal irreducible a la unidad, y que existe sólo, no obstante, cuando se practica.

Si introducimos la dimensión temporal que Agamben también toma de Benjamin,[18] tal vez se comprenda mejor la coimplicación entre idea y extremos, imposible de subsumir en un concepto unitario. En los términos paulinos del libro, cada acontecimiento del pasado anuncia un acontecimiento futuro y encuentra en él su realización. Una llamada no es una relación de correspondencia entre pasado y futuro, es una tensión que ciñe y transforma el pasado con respecto al futuro. La primera línea es un acontecimiento generador de una constelación de ideas equivalentes a él. Ahora bien, la primera línea no incluye los pormenores del libro; todo lo contrario, solamente el trabajo de producción y elaboración muestra, sostiene y asimismo produce, la llamada de la primera línea como tal. La primera línea y cada una de las ideas que aparecen en el libro (anotadas por Agamben en los márgenes) constituyen una unidad de dos tiempos, una dualidad: las ideas del libro están de antemano en la primera línea y, al mismo tiempo, la primera línea depende de cada una de las ideas del libro para constituirse como una llamada. La producción de la *unidad de los dos tiempos* (idea-extremos, recuerdo-anticipación, amante-amado) es el *Jetztzeit* mesiánico.

2. Cuando el hechizo de la filología se encuentra con la sobriedad de la lingüística

En la carta a Adorno del 12 de diciembre de 1938, Benjamin se defiende de las críticas a las que su filosofía es sometida por el amigo. Llama la atención la traducción que hace de los términos empleados por Adorno: donde éste habla de «la exposición maravillada de la nuda facticidad» Benjamin corrige por «la actitud

---

18. La formulación más explícitamente política es la de las «Tesis de filosofía de la historia», *Discursos Interrumpidos*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1973, pp. 177-191.

genuinamente filológica».[19] También el libro de Agamben que aquí nos ocupa parece más del ámbito de la filología que otra cosa. Su propósito, sin embargo, no es la mera enumeración de significados, tampoco un recorrido histórico de los empleos sucesivos de ciertas palabras. La aspiración de Agamben es apuntar a lo genuinamente filológico según Benjamin. Lo genuinamente filológico tiene que ver con «ideas». Si la «idea» sólo se descubre mediante la total inmersión en los extremos, mediante la observación reiterativa y obcecada de elementos discordantes y no obstante relacionados, su hermana la genuina filología «es la inspección ocular, atenta a los detalles, de un texto, que fija al lector mágicamente al mismo».[20] Sí: a primera vista, nuda facticidad, esto es, derivaciones de significados a partir de una línea inicial; pero hay truco. El truco del mago Benjamin (y de su aventajado discípulo Agamben) reside en el método. La filología condensada en cada línea de Benjamin, incluso la de la breve carta a Adorno, nos da más pistas. Prosigue a continuación: «negro sobre blanco», «la devoción [...] por lo pequeño». Los utensilios del mago. Se trata del montaje o yuxtaposición de detalles, el descubrimiento de los extremos; el encontrar las asociaciones, los campos de fuerzas, las interacciones entre objetos. Y un nombre. Éste los trastorna, los hace ser algo que no eran, pero sólo en tanto que reconocimiento paradójico de que ya estaban ahí. El nombre —que Benjamin también llama, como Leibniz, la mónada— «muta en vivo cuanto en estado textual yacía en mítica rigidez»,[21] da una perspectiva histórica a lo que a primera vista no son más que datos. Es decir, no historiza, no certifica la mera existencia de un material, sino que adviene y reconfigura este material. La mónada en Agamben es la primera línea de la Carta a los Romanos.

Pero la filología también está emparentada en Agamben, así como en Benjamin,[22] con la lingüística. Si la primera es el trabajo mágico de la absorción en el detalle, el salir de sí para encontrar y sumergirse en los extremos, la segunda es la sobria revelación de las concatenaciones, de las estructuras que los anudan

19. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*, ed. de Henri Lonitz, intro. de Jacobo Muñoz, trad. de Jacobo Muñoz y Vicente Gómez, Madrid: Trotta, 1998, p. 280.
20. *Ibíd.*, pp. 280-281.
21. *Ibíd.*, p. 281.
22. En Benjamin, con la filosofía del lenguaje.

sin reducirlos a un denominador común. En efecto, *Il tempo che resta* lleva al límite, como el resto de la obra de Agamben, los descubrimientos de la lingüística elaborada en el siglo XX, principalmente por Émile Benveniste.

En este caso, Agamben toma de Benveniste la teoría de la enunciación. Aparte de la función referencial o denotativa, que permite usar palabras para hablar de cosas, hechos o estados que se suponen están «ahí fuera», el lenguaje posee asimismo una función autorreferencial. El lenguaje es capaz de referirse a su propia ejecución, al momento mismo en que está siendo empleado, al lenguaje en acto (o acontecimiento). La capacidad del lenguaje para referirse a su propia enunciación, según Benveniste, es el fundamento de su dimensión temporal. Ahora bien, si representamos el tiempo espacialmente, por ejemplo, si dibujamos una línea recta que comienza en el pasado, prosigue en el presente y se dirige hacia el futuro, el problema es que no logramos asir el tiempo que tardamos en llevar a cabo la representación misma. La línea representa meramente el tiempo cronológico, el que transcurre en el reloj, pero no el tiempo que nos ha llevado dibujar la línea misma, es decir, el acto en sí. Gustave Guillaume, coetáneo de Benveniste, señala que el lenguaje es capaz de ofrecer algo más que representaciones lineales del tiempo (denominadas por él «imágenes-tiempo»).[23] Su descubrimiento fue que todas las lenguas organizan sus sistemas verbales (aspectos, modos y el tiempo mismo) no mediante «imágenes-tiempo», sino mediante el reenvío de la imagen construida al «tiempo operativo» de su construcción, es decir, al tiempo de la enunciación, al tiempo que el pensamiento necesita para realizar una «imagen-tiempo».

La función autorreferencial de la que habla Benveniste coincide con el «tiempo operativo» de Guillaume. Puesto que la función referencial está siempre acompañada de la función autorreferencial del lenguaje, la cuestión reside en averiguar en qué consiste este peculiar «acompañamiento». El tiempo operativo, señala Agamben, no es un tiempo cuantificable que se pueda añadir al tiempo cronológico; es, por el contrario, un tiempo ulterior en el seno del tiempo cronológico y que introduce un

---

23. Gustave Guillaume, *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de L'Architectonique du temps dans les langues classiques*, París: Champion, 1970.

desnivelamiento o retardamiento dentro de éste. Uno y otro tiempo nunca coinciden. El tiempo cronológico es el tiempo que transcurre segundo tras segundo en la consciencia, el tiempo que podemos observar como espectadores; el tiempo operativo es el tiempo que no se puede observar como tal porque no es representable, es el tiempo que somos de la forma más radical.

Según la tesis de Guillaume, que Agamben menciona en este contexto, la mejor manera de representar espacialmente la doble dimensión —referencial y autorreferencial— del lenguaje es en tres dimensiones, las cuales «permite[n] asir la imagen-tiempo en el estado puramente potencial (tiempo *in posse*), en el proceso de su formación (tiempo *in fieri*), y por fin en el estado construido (tiempo *in esse*)».[24] Resulta curioso que Agamben no haga ninguna referencia a Lacan, quien sí desarrolló las representaciones de la matemática y las tesis de la lingüística contemporánea para pensar el tiempo y la subjetividad. Evidentemente, en Lacan la no representabilidad del tiempo operativo no es más que el inconsciente, que funciona con las mismas leyes que el lenguaje. Ahora bien, en Lacan el tiempo operativo no es presentado tridimensionalmente, sino mediante líneas que se curvan y cruzan entre sí formando nudos: el nudo borromeo. Aunque éste ya había ocupado un lugar importante en el psicoanálisis lacaniano de los años 1950, a partir de 1970 y hasta su muerte, Lacan da un impulso a la investigación de su topología. En el capítulo 10, «Los redondeles de cuerda», del seminario XX, *Encore*, Lacan expone la misma problemática apuntada por Guillaume: «ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma»,[25] es decir, el lenguaje contiene la doble dimensión temporal; su presentación, por tanto, ha de dar cuenta del acto mismo de la transmisión.

Esta problemática ya fue abordada por Kant cuando formuló que el sujeto se presenta a sí mismo en el tiempo (el sentido interno de la percepción transcendental), pero no en el espacio. Sin embargo, Kant negó que la matemática sirviese a este propósito porque sólo investigó la línea recta, la cual vale

---

24. *Le temps qui reste*, p. 117.

25. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 20: Aun, 1972-1973*, texto establecido por Jacques-Alain Miller; trad. de Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 1981, p. 144.

para «la ley de la continuidad del flujo»,[26] el tiempo cronológico. El nudo borromeo, por el contrario, intenta presentar la no coincidencia entre el tiempo cronológico y el tiempo operativo. No se trata de una representación o metáfora; él mismo es el acto de la representación.

Mediante la estructura de la constelación o «idea», y mediante la del nudo borromeo, tanto Benjamin como Lacan están tratando de presentar espacialmente, para la filosofía y el psicoanálisis, el desnivelamiento esencial del lenguaje, su no coincidencia consigo mismo. La forma, esto es, la disposición de los elementos de la constelación y los aros entrelazados del nudo, apuntan a la interconexión que siempre se da entre ellos, a los efectos del lenguaje. En ambos, verdad no es correspondencia, sino figura, disposición.

3. La forma de la comunidad

Si la cuestión fundamental, según Benjamin,[27] a la que la filosofía debe volver una y otra vez es la de la representación, la cuestión recurrente en la filosofía política es la de la representación de la comunidad. Como en Benjamin, la obra de Agamben pone de manifiesto que la pregunta sobre el proceder filosófico, el trabajo (genuinamente) filológico, así como las revelaciones de la lingüística, no son simplemente disciplinas del conocimiento aisladas (aunque en su mayor parte así lo sean), ni esferas totalmente ajenas a la filosofía política. Es posible, por ejemplo, formular de la forma más básica la interrelación que se da entre la representación lingüística y la política con las siguientes dos preguntas: ¿Es representable la comunidad política —tal y como hoy entendemos la representación política (es decir, la representación democrática-parlamentaria)— o se está volviendo imperativa la búsqueda de un modelo distinto de expresión? Y si, históricamente, la representación política ha venido de la mano del Estado-nación, ¿es necesario pensar hoy en día un espacio (una comunidad) distinto del poder estatal?

---

26. Immanuel Kant, «Metaphysical Foundations of Natural Science», en *Philosophy of Material Nature*, trad. de James W. Ellington, Indianapolis: Hackett, 1985, p. 8.
27. Benjamin, *Origen*, p. 9.

Tal vez sea necesario recapitular, aunque sea muy brevemente, la temática central de los libros más directamente políticos de Agamben. La cuestión de la búsqueda de un modo de expresión de una comunidad política alternativa al Estado-nación se vuelve acuciante, empíricamente hablando, cuando se observa cada vez más que el poder estatal y la ley emanada de éste están basados de raíz en el estado de excepción. En el momento en que escribimos este artículo no es retórica ni afán polémico, mucho menos una broma, apelar a las palabras de un dictador, Mugabe, para ilustrar la problemática: «Imagínense si en África el hijo de un ex presidente que también fue en su día jefe de los servicios de inteligencia del país hubiera llegado al poder tras unas elecciones polémicas cuyo resultado dependió de cómo se contó el voto en un Estado donde su hermano era el gobernador».[28] ¿Excepción intolerable? ¿La «American way» frente a la racionalidad y los valores europeos? A juicio de Agamben, aunque en ningún caso se han de confundir las obvias diferencias de la historia empírica (por ejemplo, desde el estado de excepción concentracionario, por él mismo estudiado, pasando por las elecciones presidenciales de 2000 en EE.UU., hasta la declaración de guerra a Iraq y Guantánamo) con el nivel de abstracción filosófico, lo cierto es que, si prestamos atención al análisis filosófico que del estado de excepción hace Carl Schmitt,[29] se observa que en el núcleo de todo poder estatal establecido hay un poder soberano último que decide sobre la legitimidad o ilegitimidad de sus actos sin ningún otro fundamento que la fuerza o violencia desde la que se ejecuta. La fuerza sola, la decisión, es la única fuente de legitimación. Descripción válida, según Schmitt, para todo Estado: sea o no democrático.

Es fundamental entender que, en el estado de excepción, el acontecimiento excepcional no permanece como algo exterior a la ley; al contrario, según Agamben, la ley misma se mantiene en relación con la excepción en la forma de su auto-suspensión. Agamben enumera las tres características fundamentales del estado de excepción:[30] 1) La ley llega a la efectividad máxima en la forma de su suspensión. Por medio de la excepción, la ley se sus-

---

28. Citado en *El País*, 29 de octubre, 2004.

29. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Berlín: Duncker & Humblot, 1922.

30. *Le temps qui reste*, pp. 178-180.

pende y al mismo tiempo se aplica para juzgar cualquier realidad. En otras palabras, la ley es capaz de incluir como excepción cualquier fenómeno que se le precie. 2) Es imposible distinguir entre el cumplimiento y la transgresión de la ley. Si la ley es efectiva en la forma de su suspensión, una situación normal puede volverse transgresión, tal y como Benjamin ya denunciaba en 1921 en *Para una crítica de la violencia*: «en incontables casos la policía interviene "en nombre de la seguridad", allí donde no existe una clara situación de derecho, como cuando, sin recurso alguno a fines de derecho, inflige brutales molestias al ciudadano a lo largo de una vida regulada a decreto, o solapadamente lo vigila»,[31] y, al contrario, las transgresiones pueden ser consideradas casos normales dentro de la ley. 3) La ley es totalmente informulable. Hecha y rehecha al antojo del soberano, no puede especificarse por medio de una serie determinada y finita de prescripciones o prohibiciones, y se vuelve literalmente imposible determinar qué es lícito y qué no. En el estado de excepción, la ley es absolutamente inejecutable y sólo funciona como principio universal de imputación: se es culpable de antemano sin necesidad de un precepto. Agamben cita como ejemplo el *Decreto para la protección del pueblo y del Estado* del 28 de febrero de 1933 en Alemania, que sucintamente promulga que determinados artículos referidos a las libertades individuales son suspendidos hasta nueva orden. Sin mayor especificación, sin norma alguna, los judíos dejan inmediatamente de estar protegidos por la ley.

Lo crucial en este punto es mostrar que la ley es un fenómeno cuya estructura es homóloga a la del lenguaje y que, por consiguiente, el estado de excepción es un fenómeno que atañe a ambos. Algo que ya ha venido haciendo Agamben y, anteriormente, el psicoanálisis lacaniano. Agamben se centra en la obra de Alain Badiou, discípulo de Lacan que ha desarrollado la matemática lógica, en particular la teoría de conjuntos, para el estudio del campo del lenguaje y la política. Aquí asumiremos sin mayor exposición la tesis de Badiou, compartida por Agamben, de que el funcionamiento del lenguaje es idéntico al de la teoría de conjuntos.[32] En la teoría de conjuntos se da, por un lado, la perte-

---

31. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. de Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 1991, p. 32.

32. Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, París: Seuil, 1988; también la excelente introducción: Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, intro. de Slavoj Zizek, Minneapolis,

nencia y, por otro, la inclusión. Un conjunto pertenece a otro conjunto cuando todos sus elementos forman parte de éste; pero se puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él, o viceversa, se puede estar incluido en un conjunto sin pertenecer a él. La pertenencia es sinónimo de presentación: se pertenece a un conjunto cuando se es miembro de él, y cada miembro cuenta. Badiou también la denomina «situación». En la inclusión, por el contrario, lo que ocurre es que el conjunto en el que se está incluido también se cuenta, es decir, se le da una entidad y se dice que él representa a los elementos dentro de él. El término de Badiou para este caso es el de «estado». De ahí que sea concebible que el conjunto que hace las veces de representante pueda quedar vacío (como a menudo ocurre, en la política, con el Parlamento o Cámara de representantes).

A partir de estas premisas, Badiou expone las tres posibilidades en teoría de conjuntos en cuanto a la relación entre pertenencia (presentación) e inclusión (representación). «Normal» es el caso en el que un elemento pertenece a una situación y también está incluido en él o representado por él. «Excrecente» es aquel término que está representado, pero no pertenece a la situación. Finalmente, «singular» es aquel término que está presente en la situación, pero no está representado por el Estado. Es una anomalía porque aunque existe, no está reconocido como tal. De lo que se sigue que Badiou rechace la representación estatal como mecanismo político y proponga en su lugar la universalidad de la simple presentación, que sería algo así como que la voluntad de todos y cada uno de los individuos contara. La presentación es un conjunto de singulares sumados uno a uno, no representados.

¿Cómo se explica entonces el estado de excepción soberano? Agamben demuestra que el estado de excepción soberano es un fenómeno bastante peculiar, curiosa simbiosis de «excrecencia» y «singularidad», y que añadiría un cuarto caso a los tres vislumbrados por Badiou. En el estado de excepción soberano se da la situación paradójica de la excepción como aquel elemento que no se incluye aunque esté presente, y que no está presente en el

---

Londres: University of Minnesota Press, 2003; así como de la colección de artículos: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ed. por Peter Hallward, Londres, Nueva York: 2004. Cf. también Giorgio Agamben, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno, Valencia: Pre-textos, 1998, especialmente pp. 38-39.

conjunto en el que se incluye, de tal modo que no se puede distinguir entre presentación y representación, o entre pertenencia e inclusión (entre fuera y dentro). Y el soberano se abroga en último término la capacidad decisoria de determinar a su antojo entre una cosa o la otra.

Es en medio de esta problemática donde los escritos de Pablo salen a la luz con toda su fuerza. Pablo descubre *avant la lettre*, en un contexto histórico evidentemente distinto, pero estructuralmente similar al nuestro, el fenómeno de la ley en tanto que constituido de raíz por el estado de excepción. Las páginas de la Carta a los Romanos, a primera vista llenas de contradicciones en cuanto a sus opiniones sobre la ley, son el botón de muestra, cuando se las investiga a fondo, de que Pablo se estaba rompiendo los sesos pensando en la cuestión. *Pablo es la figura histórica que busca e invoca la forma de comunidad que está a la altura del descubrimiento de la ley como estado de excepción.* O como Agamben lo ilustra mediante la célebre imagen de Benjamin de las *Tesis sobre la filosofía de la Historia*: en la partida de ajedrez entre el muñeco denominado «materialismo histórico» y el autómata que está programado para ganar (llámese la decisión soberana), el enano jorobado bajo el tablero que ayuda al muñeco es la teología, Pablo. *Il tempo che resta* defiende la noción del tiempo mesiánica planteada por Pablo (y Benjamin) para hacer frente al estado de excepción soberano. Frente a la mera representación bajo la estructura del Estado, Agamben articula la idea de *formación o forma* de la comunidad política. Esto es, en términos lingüísticos: mientras que la *representación* está basada en el lenguaje referencial, en la correspondencia de un objeto para con un sujeto, y su raíz última es el estado de excepción soberano, la *formación o forma* de la comunidad, por el contrario, está basada en el lenguaje como acontecimiento mesiánico.

¿Pablo, el enano bajo el tablero? En el último capítulo de *Il tempo che resta*, Agamben saca a la luz, y muy brillantemente, que en el texto póstumo, *Sobre el concepto de historia*, más conocido como *Tesis sobre la filosofía de la Historia*, Benjamin —en línea con la tarea que se impuso de arrancar citas de sus fuentes originarias para, cual ladrón, robar al lector de su convicción— cita sin comillas referencias de Pablo. Desde el término «debilidad» de la segunda tesis, tomado de 2 Cor. 9-10, hasta el uso de la palabra «Bild» de la quinta, extraída de la traducción que Lu-

tero hace de «esquema» o «figura» (y que aquí traducimos por «forma» y «figura») en 1 Cor. 7, 31, así como la idea de tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*) de la tesis décimocuarta, e incluso el nombre que Benjamin se otorga a sí mismo en un fragmento escrito en 1933, «Agesilaus Santander», anagrama de «der Angelus Satanas» aludido en 2 Cor. 12, 7, y que indica claramente su identificación con el apóstol.

4. **Estado de excepción: soberano y verdadero**

El estado de excepción *soberano*, que también podríamos llamar histórico-social u «óntico» (y que Agamben denomina la «condición fáctica-jurídica»), es el que apreciamos en términos puramente empíricos. El ejemplo más evidente fue Auschwitz; también se podría argüir, y así se está haciendo por gran parte de la izquierda, que hoy en día las medidas de la guerra contra el terror en los Estados Unidos son excepcionales, es decir, son transgresiones de la ley en nombre de la legalidad.

Ahora bien, lo que esa izquierda —en Benjamin, social-democrática, a la que se opone la histórico-materialista— no está logrando llegar a vislumbrar con todas sus implicaciones es el nivel «ontológico», el nivel que se descubre en la estructura del lenguaje y de la ley. En este nivel se reconoce que toda ley es necesariamente, en su núcleo más íntimo, estado de excepción. O que toda ley (normal o excepcional) se funda constitutivamente en un acto de decisión ilegítimo. Este nivel del mero reconocimiento es el acontecimiento mesiánico: siempre ha ocurrido, pero de manera invisible; se capta sólo en su actualización, en la praxis. Estar a la altura de él significa querer obrar, en el terreno de lo óntico, en concordancia con su descubrimiento. *Con el reconocimiento de que todo soberano y todo ejercicio de poder es siempre ilegítimo.* El estado de excepción *verdadero* es la praxis que se sigue de este reconocimiento.

Benjamin define la filosofía como el pensamiento de la idea; así lo expresa, por ejemplo, en la carta que escribió a su amigo Florens Christian Rang el 9 de diciembre de 1923.[33] Empezamos

33. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe, vol. 2, 1919-1924*, Christoph Gödde y Henri Lonitz, eds., Frankfurt am Main: Surhrkamp, 1996, p. 393.

a atar los cabos del nudo que tenemos entre manos: la «idea», al igual que el estado de excepción verdadero, pertenece al plano de lo que aquí se ha denominado el «nivel ontológico». No consiste en un concepto definido de antemano, tampoco está ahí en el mundo empírico, no es reducible ni a un objeto, ni a una condición determinada, ni o a una entidad política marcada, como todas las entidades históricas, por la inclusión y la exclusión (Estado, nación, institución). Todos estos fenómenos son perfectamente representables, son visibles, se los señala con el dedo, se sabe quién está, y quién no está. Por el contrario, las ideas, escribe en la carta, «no aparecen en la luz del día de la historia; están trabajando en la historia solamente de manera invisible [...]. La noche redimida». Las ideas, como el estado de excepción verdadero, son invisibles, son campos de fuerza no representables; sólo nombrables.

5. **A la altura del Mesías**

> ...el tiempo que queda es reducido.
> Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran,
> y también los que lloran, como los que no lloran,
> y los que se regocijan, como los que no se regocijan,
> y los que compran, como los que no poseen,
> y los que hacen uso del mundo, como los que no abusan de él;
> porque la figura de este mundo pasa.
> [1 Cor. 7, 29-31]

El problema fundamental de *Il tempo che resta* reside en mostrar qué es el estar a la altura del descubrimiento mesiánico. ¿Cómo se obra, en el terreno de lo óntico, de acuerdo con el hecho de que el Mesías ya ha venido, de acuerdo con el hecho de que toda ley es esencialmente ilegítima? La Carta a los Romanos de Pablo, la «idea» condensada en una línea y dispuesta a ser actualizada, es una llamada a actuar frente a la ley en el estado de excepción.

Volvamos a los rasgos, arriba indicados, del estado de excepción. El Mesías maniobra allí donde el soberano campa a sus anchas, pero sus efectos son radicalmente opuestos. El soberano es efectivo en grado sumo cuando suspende la ley. En el estado de excepción, la ley se suspende cuando se imposibilita la distinción

entre el adentro y el afuera de la ley, entre el cumplimiento y la transgresión (en Pablo, entre los judíos y los no judíos), aunque el soberano se abrogue, en última instancia, la autoridad de decisión sobre la legalidad y la ilegalidad. El soberano introduce una fractura entre el adentro de la ley y el afuera de la ley y establece una separación entre conjuntos cerrados, finitos.

El Mesías también suspende la ley en su total efectividad. Lleva la imposibilidad de distinción entre el adentro y el afuera de la ley hasta sus últimas consecuencias, hasta el paroxismo. Pero lo hace, a diferencia del soberano, mediante la introducción de la fractura *en el interior mismo* de los conjuntos, mediante la introducción de la no identidad en su mismo núcleo. Ni los judíos son judíos, ni los no judíos son no judíos.

De ahí que en el estado de excepción la ley sea informulable: bajo el soberano porque la define a su arbitrio y es, por tanto, irreducible a preceptos o prohibiciones dados de antemano; bajo el Mesías, porque las identidades son irreducibles a un conjunto de características delimitadas de antemano, esto es, porque no tienen contenidos fijos.

Por consiguiente, obrar a la altura del Mesías no equivale, tal y como podría parecer a primera vista, a la destrucción de la ley o de la autoridad, a la abolición de todas las condiciones jurídicas. En el estado de excepción verdadero la venida del Mesías consigue que las condiciones jurídicas, las condiciones mundanas, se desplacen en lo más íntimo y nunca coincidan consigo mismas. La venida no es en sí misma un estado que se logra; es, por el contrario, un acontecimiento que emerge en cualquier instante: cada segundo, como escribe Benjamin, puede ser la «pequeña puerta por la que entra el Mesías».[34] Agamben expresa esta no aspiración de la ley a un estado determinado parafraseando las palabras de Pablo en 1 Cor. 7, 31: «El mesianismo no es otra figura, no es otro mundo, es el pasaje de la figura de este mundo».[35]

Ahora bien, el estado de excepción verdadero tampoco significa una total pasividad con respecto a la ley, el dejar las cosas y las relaciones sociales tal y como están, sin transformarlas. El estado de excepción verdadero opone a la figura normativa de la

---

34. Walter Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», p. 191.
35. *Le temps qui reste*, p. 48.

ley, una *figura no normativa*. El término empleado por Pablo para expresar la inoperatividad o la no normatividad de la ley es «katargeo» que significa inoperante, no-en-acto, inactivo, ineficaz. (Antes de Pablo significaba la suspensión de los trabajos durante el Shabbat.) Literalmente, la palabra significa el hecho de salir de la *energeia*, del acto. Consiste, en palabras de Agamben, de «una potencia que pasa al acto y logra su *telos*, no bajo la forma de la fuerza y el *ergon*, sino bajo la *astheneia*, la debilidad».[36] O en las de Pablo: «la potencia se cumple en la debilidad» (2 Cor. 12, 9). La debilidad consigue que la ley se desactive no porque sus efectos queden anulados, sino gracias a que se vuelven inoperantes, inefectivos. «Lo que está desactivado, lo que ha salido de la *energeia*, no ha sido anulado, sino que, por el contrario, es guardado y fijado a la vista de su finalización.»[37]

Agamben señala que el término *Aufhebung* es el que empleó Lutero en su traducción de *katargein*. La desactivación de la ley supone la *Aufhebung* de la ley en el estado de excepción, un llevar el estado de excepción hasta su máxima radicalidad, hasta el límite. Pablo no habla de una universalidad de la ley que funcionará tanto para los judíos como para los no judíos —lo que conllevaría la creación de una ley que incluyese el mayor número de «naciones», es decir, la creación de un conjunto lo más amplio posible—, sino que habla de la fe, de la ley de la fe, la «justicia sin ley»: versiones distintas del cumplimiento efectivo de la ley sin la ley. No es crear una ley más amplia, más general, más universal, sino apuntar hacia el resto que siempre impide que el universal sea todo. Tampoco consiste en la permanente inculpación con preceptos generados *ex post facto*, sino en hacer que la ley se cumpla y se realice volviéndola inoperante e inejecutable de una forma absoluta.

La lógica lacaniana también ofrece una formulación similar de lo que Benjamin denomina el estado de excepción verdadero. La lógica de sexuación femenina, formalizada en el seminario XX, gira en torno a un conjunto que no existe sobre la base de una excepción constitutiva exterior a él. Frente a la lógica masculina de mantener una distancia ilusoria con respecto a la fractura del lenguaje, la lógica femenina asume esta fractura hasta el final,

36. *Ibíd.*, p. 165.
37. *Ibíd.*, p. 168.

hasta el punto de que echa por tierra el funcionamiento de la ley en tanto que estructurada por un límite que marca un adentro y un afuera. Ahora bien, el rasgo más importante de esta lógica consiste en que, lejos de situarse por encima de la ley, ella reconoce firmemente su contingencia: la posibilidad de un significante (amo) que no se instituye desde el exterior, como una excepción, sino, por decirlo así, desde el interior del lenguaje mismo. Sin la ilusión de que se vive en la excepción a la fractura ineludible del lenguaje, la ley se asume plenamente y se convierte en algo, ya no ilusorio, sino real. La ley que la lógica femenina expresa no es la ley universal del soberano, basada en la ilusión de la no fractura del lenguaje, sino la ley, real, infinita y sin ilusiones, de esta fractura.

Agamben admite que el punto de vista ontológico de la ley, su elemento mesiánico de la desactivación, no sólo no se puede representar, sino que siempre conduce, como a Pablo, a un pensamiento aporético. Esto se debe a que la ley es el lugar de la praxis pura. No tiene determinaciones concretas, ni identidades jurídicas, mandatos u obligaciones fijos. La llamada (*klesis*) de lo mesiánico no pide la conversión en algo determinado; consiste en la vocación y revocación simultánea de la identidad, algo que sólo se puede expresar aporéticamente: somos algo que no somos. Pablo llama a «los que lloran como si no lloraran». La ley no consiste en una universalidad neutral indiferente a las diferencias, sino la no coincidencia de cada identidad consigo misma, el «como no». Es un hacer uso de las identidades como si no fueran nuestras. «La vocación mesiánica no es un derecho, no es una identidad, es una potencia genérica de la que hacemos uso sin apropiárnosla.»[38] Es la fractura constitutiva entre el individuo y su propia condición social.

En el «Konvolut N» de la *Obra de los Pasajes*, dedicada a la teoría del conocimiento y a la idea de progreso, Benjamin compara la presentación dialéctica de los fenómenos históricos con «una línea que, cortada según la sección de Apeles, experimenta su partición desde fuera de sí misma».[39] En el manuscrito no queda claro si se trata de Apolo o Apeles. Agamben descarta al primero, tiene que ser una alusión a la célebre disputa entre Apeles y Protégenes. Éste dibuja con su pincel una línea tan fina que no

38. *Ibíd.*, pp. 50-51.
39. Walter Benjamin, *Passagenwerk*, fr. N 7a, 1, citado en Agamben, *ibíd.*, p. 89.

parece haber sido realizada por un hombre. Apeles logra cortarla en dos con la ayuda de una línea todavía más fina. Como el corte del pintor Apeles, la llamada mesiánica apela a ese resto constitutivo a todas las identidades, el que toda línea, por muy fina que sea, siempre pueda ser dividida, el que tanto los judíos como los no judíos sean de manera constitutiva «no todos».

Leamos el pasaje donde Benjamin inserta el corte de Apeles:

> La prehistoria y la posthistoria de un fenómeno aparecen en el fenómeno mismo por la fuerza de su presentación dialéctica. Lo que es más: toda circunstancia histórica dialécticamente presentada se polariza y se convierte en un campo de fuerzas en el que se juega la confrontación entre su prehistoria y su posthistoria. Se convierte en tal campo en la medida en que el instante *presente lo interpenetra. Y así la evidencia histórica se polariza* siempre de nuevo, nunca de la misma manera, en prehistoria y posthistoria. Y lo hace desde una distancia de su propia existencia, en el instante presente mismo —como una línea que, cortada según la sección de Apeles, experimenta su partición desde fuera de sí misma.[40]

La temática de la introducción espistemológica del *Origen del drama barroco alemán* reaparece íntegra, esta vez para el modo de exposición histórico. Cada acontecimiento se enmarca en un campo de fuerzas interpenetrado por el instante presente. Y el instante presente sólo se observa en sus efectos en los demás elementos, a distancia, desde fuera de sí mismo. El campo de fuerzas contiene el pasado y el futuro dialécticamente afectados por el instante presente.

El acontecimiento mesiánico se conceptualiza del siguiente modo desde el campo de la lingüística. Mientras que el espacio de lo óntico es el de la denotación (contenidos fácticos, predicados, existencias, referencias a las cosas y textos escritos), el acontecimiento mesiánico es la experiencia del acontecimiento del lenguaje, del uso de la pura palabra. Sería ese instante, intrínseco a la representación misma, en el que el lenguaje es operativo como acontecimiento. Agamben distingue dos formas o dos modos de obrar mediante los que es posible remontarse más allá

---

40. Walter Benjamin, «Konvolut N», en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt: Suhrkamp, p. 1.982.

del lenguaje en tanto que denotación para producir la experiencia del acontecimiento del lenguaje: el juramento y la gratuidad. En el juramento la palabra se refiere a sí misma, ella es el hecho fundamental: su función es la de fundar el lazo de la obligación. El performativo del juramento se toma a sí mismo como referente porque reenvía su enunciado a una realidad que él mismo produce (la obligación), y porque al mismo tiempo suspende el carácter denotativo normal del lenguaje. En el performativo lo importante no es la relación de correspondencia entre las palabras y las cosas, sino la *forma* de relación entre el lenguaje y el mundo, y que produce efectos en éste. En el caso del juramento, su efecto es la *sujeción del sujeto* a un sistema codificado de normas e identidades. Agamben toma nota de la tesis de Benveniste, según la cual el derecho es el campo en el que el lenguaje adquiere un valor performativo,[41] y concluye que cuando la función performativa se desborda, cuando el lenguaje se llena de obligaciones e imperativos, la obligación y la creencia se vuelven indistinguibles, y las relaciones humanas se juridifican totalmente.

La segunda forma del acontecimiento del lenguaje es «el espacio de la gratuidad y el uso»,[42] que expresa la *libertad del sujeto* en tanto que el resto constitutivo a todas las identidades, pero intrínseco al lenguaje. El mesianismo muestra que la función denotativa y la performativa funcionan simultáneamente en el lenguaje, pero *sin llegar nunca a coincidir*.

El estado de excepción y el performativo son también homólogos. Si en el estado de excepción, «la ley no suspende su propia aplicación más que para fundar de esta manera su propia aplicación en los casos normales, en el performativo el lenguaje no suspende su denotación más que para fundar su ligazón con las cosas».[43] Presentación (cosas afuera) y representación (acto lingüístico) son indistinguibles, pero sólo en la medida en que el soberano decide. Por el contrario, en el estado de excepción verdadero nadie puede decidir entre el adentro y el afuera, porque todas las cosas son divididas por el lenguaje. De ahí que el estado de excepción verdadero las «redima», las devuelva a su potencialidad. Así Benjamin: «¿De qué son salvados los fenómenos? No

41. *Le temps qui reste*, p. 222.
42. *Ibíd.*, p. 227.
43. *Ibíd.*, p. 224.

sólo, y no principalmente, del descrédito y abandono en el que han caído, sino de la catástrofe representada muy frecuentemente por cierta tensión en su diseminación, su "sacralización como patrimonio" —son salvados mediante la exhibición de la fisura en ellos—. Hay una tradición que es catástrofe».[44]

6. **El planeta en que no se permite nombrar al proletariado**

En el trasfondo de la filosofía de Agamben se encuentra Marx —aunque sólo aparezca citado en un par de ocasiones, una de ellas en *Il tempo che resta*. Las preguntas arriba formuladas, las que conectan el problema de la representación y la comunidad, se traducen en Marx, así como en Benjamin, en el problema del sujeto colectivo (o *ekklesia*) que respondería a la llamada de Pablo. Pero ¿se puede hablar de un sujeto colectivo? ¿Quién lleva a cabo la revolución?

Problematicemos la representabilidad del sujeto colectivo de la mano de la crítica que Adorno le hace a Benjamin en otra carta, esta vez la del 2-4 de agosto de 1935. Adorno critica duramente la imagen dialéctica de Benjamin, correlato de la «idea» de años atrás, y formulada en el *exposé* sobre el *Baudelaire*. La imagen dialéctica no es lo suficientemente dialéctica porque intenta representar el conjunto de deseos inconscientes de la sociedad francesa del siglo XIX de una forma demasiado inmediata, directa. O presupone que se puede plasmar la conciencia de un sujeto colectivo unificado, o se presenta como el sueño inconsciente de este sujeto. Adorno:

> Si el desencantamiento de la imagen dialéctica bajo la forma de «sueño» la psicologiza, este mismo desencantamiento sucumbe al hechizo de la psicología burguesa. Pues, ¿quién es el sujeto del sueño? En el siglo diecinueve, sin duda, sólo el individuo; pero en sus sueños no es posible leer inmediatamente, al modo de una copia, ni el carácter de fetiche ni sus monumentos. Ésta es la razón por la que se acude entonces a la consciencia colectiva, que en la versión actual [del *exposé*] me temo que sea indistinguible de la de Jung.[45]

---

44. *Passagenwerk*, fr. N 9, 4.
45. Adorno y Benjamin, *Correspondencia*, p. 114.

Benjamin, así reza la crítica, lleva a cabo una trasposición de categorías individuales (la conciencia / el inconsciente) al terreno de lo colectivo, con el resultado de que ambos, individuo y colectivo, aparecen como el yo unificado del sujeto burgués. La imagen dialéctica no es dialéctica porque presenta imágenes que son copias de lo que pasa por la cabeza de los individuos, porque, en consecuencia, ni articula la subjetividad alienada de éstos ni el carácter dialéctico de la mercancía, es decir, «la causa de su hundimiento y de su "superación" [*Aufhebung*]».[46]

La réplica de Benjamin en la siguiente carta, del 16 de agosto de 1935, certifica que Adorno apunta al núcleo de su filosofía, y escuetamente apunta hacia el final:

> La imagen dialéctica no copia el sueño —nunca fue mi intención afirmar esto. Y, sin embargo, me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que no produce su figura más que a partir de estos puntos, de la misma manera como lo hace una constelación celeste a partir de sus puntos luminosos. Así, pues, también aquí hay otro arco que reclama ser tensado; una dialéctica de la que adueñarse: la dialéctica entre la imagen y el despertar.[47]

La imagen dialéctica no consiste en una copia del lado consciente o del lado inconsciente de un sujeto (individual o colectivo), como si uno y otro pertenecieran a esferas separadas. La imagen dialéctica es, por el contrario, una articulación de elementos que presupone la predominancia del inconsciente, del sueño. Ahora bien, puesto que la disposición de los mismos en forma de constelación no los presenta de forma inmediata, sino mediados en relación con el mismo acto de la representación (el tiempo operativo), el despertar del inconsciente también está apuntado en la representación misma. El despertar es justamente esta mediación autorreferencial reflejada en la imagen dialéc-

---

46. *Ibíd.*, p. 115.

47. *Ibíd.*, pp. 125-126. Benjamin ya había abordado lo erróneo de la presentación de imágenes como «copias» de la realidad, incluso cuando éstas se servían de la técnica que él mismo promulgaba, el montaje, en 1931. Sus críticas a las fotografías comprometidas y bellas, que tanto abundan en nuestros días, apuntan en esta dirección. La diferencia entre el montaje comercial y el revolucionario reside en sí mismo, en la disposición de los elementos, en sus efectos independientes de la intención del artista. Cf. «Pequeña historia de la fotografía», en Walter Benjamin, *Sobre la fotografía*, trad. y ed. de José Muñoz, Valencia: Pre-textos, 2004, pp. 21-53.

tica: el autorreconocimiento en los objetos, en los extremos, en los actos. Numerosas notas de la *Obra de los Pasajes* testimonian que éste es el método de Benjamin; una muestra: «¿Es el despertar tal vez la síntesis de la conciencia soñante (como tesis) y la conciencia en la vigilia (como antítesis)? Entonces el momento del despertar sería idéntico al "ahora de la reconocibilidad" [*Jetzt der Erkennbarkeit*] en el que las cosas se ponen su verdadero —surrealista— rostro».[48]

Pero ¿quién se reconoce? Un sujeto: pero no un sujeto burgués indiviso, plenamente consciente, psicologizado; tampoco un sujeto colectivo entendido como una identidad compartida, dada. Se reconoce el sujeto de la *Aufhebung* que menciona Adorno en su carta, y que Benjamin retoma. ¿Quién es este sujeto?

En *Il tempo che resta*, Agamben realiza una comparación etimológica entre el término empleado por Pablo para la llamada o la vocación, la *klesis*, y la *Klasse* de Marx, palabra que éste emplea en lugar del *Stand* de Hegel. Mientras que *Stand* señala la identidad entre el individuo personal y el individuo como miembro de la sociedad (el noble es noble de por vida), Marx utiliza el término *Klasse* para apuntar a la escisión que se da entre el individuo y su figura social. En la sociedad capitalista el proletariado es la clase que encarna esta fractura, esto es, el «como no» de todas las condiciones sociales. Figura paradójica pues, según Marx, al abolir todas las condiciones sociales ha de también abolirse a sí misma; se libera y *redime* a la humanidad entera en la medida en que se autosuprime. En la lectura paulina de Agamben: «Exactamente como la clase representa la disolución de todas los medios y la emergencia de una fractura entre el individuo y su propia condición social, la *klesis* mesiánica significa la evacuación y anulación de todas las condiciones jurídico-factuales por el *como no*».[49]

¿Es posible representar a este sujeto redentor que se autosuprime? Agamben refuta que el proletariado sea la clase trabajadora. Históricamente, esta identificación ha llevado consigo la demanda de reformas y derechos para mejorar su situación en términos comparativos con el resto de la sociedad y la aserción de su identidad en términos sustanciales. Tampoco cree Agam-

48. *Passagenwerk*, N 3a, 3.
49. *Le temps qui reste*, p. 57.

ben que se derive del «como no» un ético-anarquismo al estilo de Max Stirner —criticado por Marx—, cuyo énfasis en el disenso individual quita prioridad a la pregunta por la comunidad y resulta en un dejar las cosas tal y como están. El partido para crear una conciencia de clase, tal y como Lukács sugirió, tampoco le parece plausible porque equivale a admitir que la clase y su partido-conciencia son radicalmente distintos.

Agamben encuentra en una lectura que Jacob Taubes hace de Benjamin una pequeña, y muy insuficiente, respuesta: la opción anarco-nihilista.[50] Es imposible distinguir una conciencia de vocación (partido), por un lado, y el movimiento de vocación-revocación, por otro. Al igual que el sujeto individual es siempre el resto de una identidad, la representación del proletariado ha de ser algo así como una «captación» (Pablo) que siempre deja un resto que lo mantiene en dirección a una llamada. Agamben reconoce la dificultad de esta formulación: «Como pueden ver, numerosas interpretaciones son posibles, y tal vez ninguna de ellas sea en realidad la buena. En contrapartida, la única interpretación que es absolutamente imposible es la que ha sido propuesta por la Iglesia basándose en Rm. 13, 1: todo poder viene de Dios, por tanto, trabajad, obedeced, y no cuestionéis la posición que os ha sido atribuida por la sociedad».[51]

Tal vez convenga insertar, en este instante, la célebre tesis de Marx de *La ideología alemana*: «El comunismo no es un estado de cosas que ha de establecerse, un ideal al que la realidad tendrá que ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento real que abole el estado presente de cosas, las condiciones de este movimiento resultan de las premisas ahora en existencia».[52] La interpretación mesiánica, a la Benjamin, de esta tesis podría reformularse del siguiente modo: el comunismo no es la proyección de un estado ideal utópico armónico, sino *obrar* de acuerdo con la idea de que toda forma de poder (político o económico), el que uno se otorga a sí mismo, el del soberano, el de cualquiera —incluso, por tanto, también el del proletariado— es *esencialmente* ilegítimo. El proletariado es la comuni-

---

50. Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2003, pp. 97-106.

51. *Ibíd.*, pp. 61-62.

52. Karl Marx y Frederick Engels, *The German Ideology*, C.J. Arthur, ed., Londres: Lawrence & Wishart, 1970, pp. 56-57.

dad que, en un momento dado, obra conforme a la idea de que es el poder ilegítimo. Pero no ilegítimo en el sentido de ilegítimo con respecto a lo legítimo, o de transgresión con respecto a una norma, sino en un sentido mucho más radical: en el sentido aporético de que, en el instante del tiempo mesiánico, la justicia se logra sin ley, y esta justicia sin ley supone el cumplimiento y la realización de la ley.

La formulación más reciente del sujeto de la revolución ha sido realizada por Toni Negri y Michael Hardt en *Imperio* con el concepto de «multitud».[53] Consiste en una pluralidad de subjetividades en perpetua movilidad, generada por el capitalismo, *en* y *contra* el imperio. En la multitud se da una total indistinción entre el adentro y el afuera, ella materializa el «plano de la inmanencia» en donde poder y singularidades coinciden. El concepto tiene sus orígenes históricos en Guillermo de Occam, «Ecclesia est multitudo fidelium» —iglesia y multitud son indistinguibles—, pasa con otras denominaciones por Marsilio de Padua, Dante y Thomas More, y llega hasta la filosofía de la inmanencia de Spinoza. El problema con esta formulación es que al interpretar la dialéctica en los términos más burdos con frases como «la subsunción en una totalidad coherente de las identidades sociales esenciales que se enfrentan unas a otras en oposición»,[54] no tiene en cuenta que la dimensión del no-todo o del «como no» es interior a las identidades mismas, y tiene lugar en un plano distinto del meramente fáctico, aunque sus efectos se perciban en lo fáctico. En pro de la inmanencia, Negri y Hardt reniegan la dimensión autoescindida de la identidad, equiparan la multitud con lo fáctico (locus de sujeción y resistencia simultáneas), y acaban afirmando que la revolución ya está teniendo lugar y ha tenido lugar desde los inicios mismos del capitalismo. Los efectos prácticos que se siguen de esta equiparación teórica van de la anécdota mediática al conformismo político más aburrido: 1) Negri declara en su visita a Madrid que las manifestaciones posteriores al 11-M son revolucionarias, Madrid es una comuna. 2) Los *Wu Ming* («sin nombre» en chino), versión marketing-estética de la filosofía del

53. Antonio Negri y Michael Hardt, *Empire*, Cambridge, Londres: Harvard University Press, 2000.

54. *Ibid.*, p. 144.

Imperio, llaman a su libro «esta revolución [la que ya está teniendo lugar en lo fáctico] no tiene rostro». 3) *Imperio* concluye con una reivindicación de derechos para la multitud en el mejor estilo social-democrático (derecho a ciudadanía global, derecho a un salario social, y el vago derecho a reapropiación de los medios de producción). En Benjamin y Agamben, así como en Hegel y Marx, por el contrario, el Mesías ha venido, esto es, las condiciones del comunismo están dadas, pero *no están siendo actualizadas, y sólo lo serán mediante la revolución, que sí tendrá nombre.*

La aporía de la justicia sin ley se puede expresar en los términos de Benjamin: el proletariado no es reconocible ni está permitido nombrarle hasta el instante en que la revolución le nombra, redimiéndolo. La revolución es el momento en el que el campo de fuerzas, el movimiento real de las premisas ya existentes del que habla Marx, se recompone gracias a un «golpe decisivo con la mano izquierda» por el que el proletariado se reconoce a sí mismo y a la humanidad entera en el «como no». Pues al igual que la idea y la constelación necesitan un nombre, el proletariado también necesita ser nombrado. Si la ideología predominante, si el soberano, no permite nombrar al proletariado y niega su existencia, la revolución sola le nombrará.

Bibliografía

ADORNO, Th.W. (1995), *Sobre Walter Benjamin*, trad. Carlos Fortea, Madrid: Cátedra.

—y W. Benjamin (1998), *Correspondencia (1928-1940)*, ed. Henri Lonitz, intro. Jacobo Muñoz, trad. Jacobo Muñoz y Vicente Gómez, Madrid: Trotta.

AGAMBEN, G. (2004), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aus Romains*, trad. Judith Revel, París: Rivales Poche.

— (1998), *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno, Valencia: Pre-textos.

BADIOU, A. (1988), *L'Etre et l'événement*, París: Seuil.

BENJAMIN, W. (2004), *Sobre la fotografía*, trad. y ed. José Muñoz, Valencia: Pre-textos.

— (1996), *Gesammelte Briefe, vol. 2, 1919-1924*, ed. Christoph Gödde y Henri Lonitz, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1996), *Gesammelte Schriften, vol. 5*, «Konvolut N», Frankfurt: Suhrkamp.

— (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Madrid: Taurus.
— (1990), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz, Madrid: Taurus.
— (1975), *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus.
— (1973), *Discursos interrumpidos*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus.
GUILLAUME, G. (1970), *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de L'Architectonique du temps dans les langues classiques*, París: Champion.
HALLWARD, P. (2003), *Badiou: A Subject to Truth*, intro. Slavoj Žižek, Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press.
— (ed.) (2004), *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres, Nueva York.
KANT, I. (1985), «Metaphysical Foundations of Natural Science», en *Philosophy of Material Nature*, trad. James W. Ellington, Indianápolis: Hackett.
LACAN, J. (1981), *El Seminario, Libro 20: Aun, 1972-1973*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, trad. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Barcelona: Paidós.
MARX, K. y F. ENGELS (1972), *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona: Grijalbo.
NEGRI, T. y M. HARDT (2002), *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Barcelona: Paidós.
SCHMITT, C. (1998), *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires: Struhart & Cia.
TAUBES, Jacob (2003), *Die Politische Theologie des Paulus*, Munich: Wilhelm Fink Verlag.

LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS SEGÚN ARENDT

Agustín Serrano de Haro

La muerte sorprendió a Arendt cuando iniciaba la redacción de la tercera y última parte de la que ella misma presentía su última obra. Lejos de ser una recapitulación conclusiva de planteamientos anteriores, o, al revés, un conjunto de notas y pensamientos dispersos a la espera de una forma más unitaria, *La vida del espíritu* —tal era el título de la obra inacabada— estaba animada de un notable propósito sistemático y acreditaba una admirable vitalidad en quien se acercaba a la frontera de los setenta años. De algún modo, la obra anterior de Arendt, sobre todo *La condición humana*, precisaba internamente del complemento y culminación que *La vida del espíritu* alcanzó sólo en parte a ofrecerle.

La primera parte o tratado de la obra póstuma se detenía en el examen del mundo fenoménico en que existen y actúan los mortales, y atendía en particular a esa singularísima actividad que es el pensar; cuestiones cruciales ambas, y pendientes desde la gran obra de 1958 de un análisis suficiente. La última parte o tratado, de la que su autora sólo llegó a escribir el título: «El juicio», había de centrarse en la extraña capacidad humana de comprender y valorar con verdad pero sin conceptos —es decir, con penetración en los hechos pero sin conceptos «determinantes»— las situaciones y acontecimientos humanos, sobre todo los de alcance colectivo. La segunda parte o tratado del libro, que es la que aquí nos incumbe, estaba dedicada al análisis de la voluntad; su hilo conductor era el empeño, antiguo en Arendt y en buena medida definidor de su vocación teórica, por aclararse a sí misma la mutua y pertinaz extrañeza, si es que no desconfianza y desdén, que presidía las relaciones entre la tradición

filosófica de Occidente, en especial a la hora de pensar la libertad del hombre, y las experiencias políticas de libertad, de libertad política, en el mismo Occidente. Como en toda la obra teórica de Arendt, la reflexión sobre Platón y el platonismo tenía a este respecto una importancia capital. Pero a diferencia de casi toda la restante obra de Arendt, incluida *La condición humana*, es la figura de Pablo de Tarso la que cobra aquí una centralidad sorprendente y un relieve decisivo.

La interpretación de Pablo por Arendt descansa fundamentalmente sobre una consideración de la Epístola a los Romanos; el asunto decisivo es el hallazgo de que la interioridad del hombre está rota y de que su libertad, incapaz del bien, es estéril: «la impotencia de la carne» (Rom. 8, 3). Pero el alcance de esta comprobación y su propio sentido sólo se dejan entender, en la interpretación de Arendt, sobre el trasfondo de cómo había concebido y tratado la filosofía griega el problema de la libertad humana. O mejor dicho, sobre el trasfondo de cómo y por qué el problema de la libertad estaba ausente por completo del pensamiento filosófico antiguo.

Arendt subraya, en efecto, que ninguna de las formulaciones en que nosotros reconocemos el problema teórico de la libertad tiene su origen, próximo o remoto, en la gran filosofía griega que va de los presocráticos a Plotino. La tradición clásica nunca se preguntó, al modo de la filosofía moderna, si el hombre es en verdad un ser libre, ni cómo puede existir libertad en un mundo sujeto a necesidad causal, ni en qué podría consistir la experiencia interna de la libertad, ni cuál es el sentido de la libertad en el Universo, etc. La pensadora judía añadía además la aguda observación de que ésta es la única gran cuestión de la metafísica occidental que simplemente no puede remontarse a la filosofía griega; la cuestión del ser, la del origen, fin y consistencia del cosmos, pero también las cuestiones acerca del hombre y su lugar en la realidad, acerca del conocimiento, las pasiones del alma, el destino del individuo, arrancan todas ellas del pensamiento griego y reciben en él articulación categorial. En vivo contraste, en el pensamiento griego no existe siquiera un término que sea el equivalente de «libertad» —pues ni *proaíresis*, ni mucho menos *eleuthería* pueden pasar por tales.

La explicación que Arendt propone para tan llamativo contraste enlaza con el centro de su propio pensamiento. La liber-

tad no fue en la Antigüedad griega concepto sometido a discusión, ni tema del pensamiento especulativo, porque se trataba más bien de una realidad patente y tangible, algo que estaba a la vista y «al oído» de todos; una realidad enteramente peculiar pero a la vez enteramente cotidiana, y por tanto inconfundible, indiscutible. La libertad era —podríamos decir abusando un poco de Locke— una idea inmediata de la sensación, no una idea problemática de la reflexión. Pues la libertad se identificaba directamente con la existencia de la pólis, y se experimentaba en la ciudad como ese espacio físico que era a la vez, todo él, espacio político. Donde no hubiera constituida una pólis había sin duda ejercicio del poder y organización social, cuidado de la vida y satisfacción, incluso holgada, de las necesidades humanas; pero esta suerte de hogar colectivo que hace frente a la necesidad natural no era justamente un mundo público, un espacio sostenido sobre la igualdad artificial de los ciudadanos que se mueven libremente por él —por el tribunal, la Asamblea, el templo, la plaza, el gimnasio, etc.—, y que en él discuten con libertad de palabra sobre el destino de la propia pólis. No se trata aquí, ciertamente, de recordar una vez más la reconstrucción arendtiana del modelo de la pólis —que para ella define el sentido intemporal de a qué se llama vida política, existencia ciudadana—, sino de reparar en que la pólis determina una conjugación peculiarísima de la noción de libertad, un verdadero contramodelo respecto del que es propio de la filosofía medieval y moderna. En primer lugar, la libertad posee un estatuto intersubjetivo, y no individual; no se conjuga, por principio, *in individuum* sino en coexistencia con los otros; en definitiva, nadie es libre en soledad, ni siquiera el tirano —al que le falta justo el espacio público de sujetos iguales que él mismo destruye. En segundo lugar, la libertad tiene condición ontológica mundana, no íntima: ella discurre en el mundo y, además, tiene encomendado el cuidado del mundo (la pólis es a la vez el escenario y la obra de la libertad). En tercer lugar, la libertad se vincula privilegiadamente a la acción, no a la voluntad; acontece en la acción engastada en palabras y en el discurso que ya en sí mismo es acción, y no en la toma de decisiones en el foro íntimo de la conciencia.

La crisis de esta experiencia originaria de la libertad coincide con la propia crisis de la pólis y con el surgimiento formal de la tradición filosófica, es decir, platónica. La posibilidad inaudita de

que por el cultivo del pensamiento el hombre acceda a la verdad y al ser, que son eternos, significa una alternativa radical a la vida activa y al recuerdo instituido de las gestas memorables que ofrecía la comunidad política. Pero la vida filosófica, la vida de la teoría, exige como requisito básico, no sólo —como en el caso de la ciudadanía— el verse libre de la necesidad del trabajo y de la labor, sino también —y a diferencia de Sócrates— el verse libre asimismo de la política, de los requerimientos constantes, los compromisos imprevisibles y las confusas discusiones de la existencia ciudadana. Esta peculiar libertad de la comunidad filosófica, ya no (libertad) «en» la política sino (liberada) «de» la política, es, de acuerdo con el esquema de Arendt, la raíz de la libertad académica, con su presencia decisiva en la Historia de Occidente; es asimismo el precedente efectivo de la idea de libertad negativa, y también por tanto la primera prefiguración de la noción de libertades civiles plurales y limitadoras del poder en el sentido del planteamiento liberal. Pero, así y todo, la escuela platónica no alcanza una noción alternativa de la libertad humana, no cuenta con una experiencia heterogénea de ella, una experiencia, por así decir, «positiva», que condujese, empero, a su desmundanización y despolitización, y que pudiera así ofrecer el nexo interno con el concepto del libre arbitrio. Es más bien —dice Arendt—, y es sólo, la aflictiva conversión religiosa del judío Pablo, su atribulada adhesión a la fe rebelde de los seguidores del profeta nazareno, la que trae consigo, como producto de tan singular experiencia, la nueva y, de algún modo, desconcertante noción de libertad.

La tesis de Arendt puede formularse del siguiente modo: Pablo descubre el «hombre interior» al toparse con el fenómeno de la voluntad, con la facultad de querer, la cual sólo se hace presente cuando se advierte la «necesaria pugna íntima» que recorre todo querer, todo hacer. Dicho de otro modo —invirtiendo ahora el orden del planteamiento—: una insuperable escisión constituye la voluntad como tal, a la facultad de querer, y esta escisión estructural es el centro íntimo de todo hombre, del que manan (rotos) sus actos y deseos y que impregna (de mal) sus obras.

La base textual de la interpretación arendtiana no es sólo la conocida dialéctica de la Ley justa que, siéndolo, hace surgir el deseo, la concupiscencia, sino, en primer lugar, la fenomenología de la acción de Romanos 7, 14-25: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que

aborrezco» (7, 15); «En efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que creo, sino que obro el mal que no quiero» (7, 18-19). «Descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien es el mal el que se me presenta» (7, 21). Con sutileza y precisión muestra Arendt que esta desconcertante comprobación acerca de uno mismo no es equiparable al famoso apotegma de Ovidio *video meliora proboque,/ deteriora sequor* («veo lo mejor y lo apruebo;/ sigo lo que es peor»). Que la acción del hombre se debata entre requerimientos enfrentados y que la razón que capta el bien sea sólo una parte en el litigio —y no necesariamente la más fuerte—, era cosa muy sabida en el pensamiento antiguo; bastante antes de Platón, Eurípides describía con detalle cómo el *thymós* de Medea la conducía al mal en contra de los *boulémata* que ella misma era capaz de decirse. Pero la voluntad que encuentra Pablo no es que choque con el anhelo, con las pasiones, con los hábitos, con otras tendencias del ánimo, o mucho menos, con obstáculos externos, sino que, ante todo, choca y lucha siempre consigo misma con independencia de lo querido y de las razones para quererlo.

El análisis general de la acción cobra, pues, una repentina complicación. En el hombre no sólo hay esa pluralidad notable de fenómenos tendenciales —sentimientos, inclinaciones, pasiones, razón— que conocían los griegos y que, dotados de distinta fuerza motora, «tiraban» de la conducta del hombre en uno u otro sentido, sino que además, y antes de la acción, hay también el querer como tal, como la instancia que asiste a ese debate y que aprueba y ordena cierto curso de acción. En buen castellano podríamos decir que hay, de un lado, las querencias que pugnan por imponerse y, de otro, el querer que dirime su pugna (y que los griegos nunca llegaron a advertir). Con todo, lo que es preciso añadir y lo que recogían esas primeras citas de la Carta a los Romanos es que el querer humano, esa como antesala de la acción, no es una instancia unitaria, cohesionada, sino que su dinámica propia le lleva, como subraya el apóstol, a «hacer lo que no quiere»; y hace lo que no quiere no ya por influencia del tumulto tendencial, sino por su propia fractura interna, por su condición constitutiva que es dual, que no es enteriza, que está coartada. *Non hoc est velle quod posse*: «no es lo mismo querer que actuar», como formulará Agustín de Hipona la perplejidad paulina de que de la fuente de la acción no mana «agua», acción cabal, acción

transitiva. Y la explicación de este detalle decisivo tiene de nuevo el aspecto de una pura descripción fenomenológica.

La voluntad consiste en aprobar un fin de la acción en virtud de un determinado motivo que hace ese fin más atractivo que sus alternativas; la voluntad asiente a una determinada meta de la acción por sobre otras concurrentes. Mas esta aprobación o asentimiento, el decir «sí» a la meta en cuestión, equivale a ordenar esa acción, es decir, a ordenármela, a imponérmela como meta. En otras palabras, la voluntad no ordena directamente el fin, *sino que se ordena a sí misma quererlo;* la orden volitiva refluye, revierte, pues, sobre la propia voluntad, es un ordenarse ella a sí misma. De tal modo que en el acto por el que la voluntad se da a sí misma la orden, ella misma advierte que está internamente escindida, que está desdoblada sin remedio, que es «dos-en-uno»: es instancia agente que ordena e instancia paciente que es ordenada, ambas cosas por igual y en una igualdad no jerarquizable.

Pero por ser ésta su estructura, es también inevitable que la voluntad misma se resista a cada volición suya propia; es inevitable que la «instancia paciente» se rebele, o al menos que no se someta nunca del todo y que estorbe al designio de la acción. El «hombre de carne» paulino es este sujeto volente cuya escisión es más constitutiva que la que podía plantear la dualidad platónica de cuerpo y alma, más radical que la pugna entre razón y pasión. *Pues siendo «la carne» en esencia querer, afán, no cabe* por principio un querer pleno, unitario, reconciliado consigo mismo; todo querer viene a ser más bien un «aceptar», un «ceder» insumiso; todo *velle* enciende por principio una contravoluntad, un *nolle*, que dice «no» (o «no del todo») al «sí» inicial, y que en realidad es tan positivo como el primero. Y de nuevo hay quizá que insistir en que no se trata tanto de que la contravoluntad discrepe del contenido o sentido de la orden —esto nos devolvería al nivel de la querencia—, cuanto que ella, en su naturaleza «carnal», es reacia, renuente a la condición formal misma de una orden íntima que se le impone. Así las cosas, Arendt parece *alcanzar una dilucidación categorial y descriptiva,* casi una formalización de la inaudita dialéctica de la Ley en Romanos 7, 7-12: «Yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: *¡No te des a la concupiscencia!* El pecado, tomando ocasión por medio del

precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias». En efecto: el «sí» de la voluntad al reconocer y aceptar la ley, suscita y promueve por doquier el «no» de mi acción a la ley, no por inclinación más fuerte del alma a la maldad sino justamente por ser ley la ley, por tener desde mí que imponérmela yo mismo a mí como ley. La conclusión de Pablo es: «resultó que el precepto, dado para la vida, me fue para muerte». La traducción de Arendt es: la voluntad «transitiva», que se propone fines, metas, cursos de acción, es en realidad la facultad más introspectiva del hombre, pues se debate sin remedio en una agotadora pugna íntima; el principio de acción aboca a una incesante reflexividad; la fuente de la acción, con potestad potencial sobre todas las querencias, con vocación, pues, de omnipotencia, no tiene escapatoria a su propia tensión y se revela así impotente.

Ahora ya sobran palabras para defender por qué, de acuerdo con Arendt, la aflicción paulina, la atribulada conciencia de la imposible rectitud natural del obrar del hombre, es el origen efectivo del concepto alternativo, no griego, no político, incluso antipolítico, de libertad. En lugar de vida activa en la coexistencia conflictiva de la pólis, libertad significará en adelante, y crecientemente, voluntad, voluntad libre en el foro íntimo, o sea, *liberum arbitrium* en la denominación del filósofo paulino e incorporador formal de Pablo a la tradición filosófica que es Agustín de Hipona. La voluntad no sólo se conjuga exclusivamente *in individuum*, sino que incluso individualiza a cada hombre (en el pecado y en la gracia); la libertad de la voluntad no sólo no depende de la acción y de las obras, sino que ella misma necesita en su raíz de liberación, necesita ser sanada de la dialéctica mortal que la constituye.

Esta poderosa genealogía de Arendt a propósito de la voluntad se prolonga en una consideración, asimismo notablemente original, de que el trasunto en el ámbito político del concepto de voluntad-poder es la noción de soberanía, cuyo apogeo tiene lugar igualmente, y no por accidente, en la Modernidad; las encrucijadas aporéticas de la noción de soberanía reproducirían las que asolan el conflicto entre el yo volente, tentado por la omnipotencia, y el yo ejecutivo, abocado a la impotencia. Y los teóricos de la soberanía, de Rousseau —la división del poder, e incluso la división de las opiniones, es inconcebible porque es inconcebible una voluntad dividida— a Schmitt —«el soberano es quien tiene

voluntad y ordena»—, se habrían debatido entre la *Scila* de que la soberanía-voluntad de poder sólo se alcanza a costa de la libertad de otros hombres o de otros cuerpos políticos, y la *Caribdis* de negar directamente la libertad de los hombres, pues «sean éstos los que sean, nunca son soberanos». Esta prolongación del análisis, como todo el planteamiento, sigue siendo sumamente atractivo y ambicioso, ya que Arendt no olvida nunca el problema que acecha a su propia perspectiva: el de encontrar un concepto teórico de la libertad y del poder —vale decir una antropología— que sea adecuado a la experiencia originaria (y eterna) de la libertad como acción concertada y cuidado del mundo.

Lo que sí es evidente es que una reivindicación política de Pablo tan extrema, tan «voluntarista», como la que ha propuesto recientemente Alain Badiou encontraría en la perspectiva de Arendt una formidable piedra de toque, por más que existan coincidencias sorprendentes entre ambas posiciones. Me referiré finalmente a una sola cuestión, a un detalle significativo, que es de algún modo un prenotando de la posible confrontación.

La verdad como «singularidad universalizable» que invoca con lúcida vehemencia Badiou ha de ser —se nos dice sin cesar— del orden del acontecimiento, del orden de lo que adviene aleatoriamente, sin necesidad previa que lo soporte y prefigure; la verdad-acontecimiento no es una exigencia fijada por la totalidad y desde ella, sino una contingencia, y contingencia pura, absoluta. Esta posibilidad inédita e inaudita, no susceptible por ello de prueba objetiva ni subjetiva, y que, sin embargo, ha ocurrido y descompone la vigencia de la legalidad, el imperio del Todo, la cifraría Pablo exclusivamente, según Badiou, en la resurrección de Cristo de entre los muertos. Es verdad que al lector se le hace difícil entender cómo el acontecimiento puro es a la vez —y lo es sobre todo para quien, como Badiou, lo considera una fábula— un ejemplo histórico posible, incluso un ejemplo de algún modo proponible o propiciable, por tanto, y en suma, un caso de un «modelo» de movilización de los hombres y los grupos humanos; de suerte que, bajo la invocación de la contingencia absoluta, el acontecimiento puro de Badiou compartiría la suerte de tantos ensayos especulativos por atrapar la individualidad pura y pasaría a ser, en realidad, como enseñaba *El Sofista* y repetía *La fenomenología del espíritu*, un universal peculiar que admite diversas ejemplificaciones, «imitaciones», o actualizaciones de algún modo volun-

tarias. En la perspectiva del pensador francés, «lo que ha dicho y hecho la persona particular llamada Jesús» resulta por ello «sólo el material contingente del que se apodera el acontecimiento para un destino muy diferente». O bien: «Jesús es como una variable anónima, un "alguien" sin rasgos predicativos, totalmente absorbido por su resurrección».

En lugares dispersos de la obra de Arendt, la pensadora judía se acerca, en cambio, a la «persona particular» de Jesús de Nazaret como profeta de la acción, no de la voluntad, ni siquiera de la buena voluntad. «La fe mueve montañas» significaría en la interpretación arendtiana: «La acción obra milagros»; y esto a su vez querría decir: la acción compartida, proclamada, pública, que encarna e invoca principios trascendentes de acción —justicia, solidaridad, igualdad...—, produce acontecimientos capaces de interrumpir procesos colectivos casi inexorables; un acontecimiento es, pues, el correlato de la acción, de la acción dicha y hecha —en una tensión inabrogable entre dichos y hechos—, y el milagro es justamente la improbabilidad infinita de esta interrupción activa y humana que presta nuevos comienzos a la coexistencia humana, y que «salva» del automatismo ruinoso del proceso colectivo.

Frente al Pablo de Badiou, la actuación del profeta de Nazaret fue entonces una sucesión de acontecimientos más o menos «puros», inicios y rupturas imprevisibles, iniciativas no controlables a la luz de principios «no determinantes»; acontecimientos que en algún sentido no necesario, pero tampoco accidental como el de la mera «variable anónima», antecedieron al acontecimiento puro del mensaje paulino. Frente al Pablo de la propia Arendt, los principios trascendentes de acción —justicia, hermandad, igualdad—, encarnados y operativos inmanentemente en el cómo y por qué de las acciones, tenían de suyo la virtualidad de, en añadidura a su vocación transitiva, «mundana», sacar al yo del extenuante debatirse con su motivación y decisión; tales principios no son nunca, en rigor, motivos íntimos ni se dejan «yoizar». Claro que frente al modelo griego de acción, el profeta de Nazaret, el profeta de la acción, desconoció a su vez la posibilidad y necesidad de que la praxis cuente con un escenario estable que se mantenga por la misma dinámica de la acción; un mundo estable de la praxis compartida, pese a la amenaza no conjurable de que esta estabilidad se anquilose y devenga proce-

so de ruina —de decadencia e injusticia. Por entre tantos frentes abiertos, todos ellos sujetos a matices decisivos, quizá sólo se puede confirmar el enorme interés de esta problemática... ¿cómo la calificaremos: «teológico-política, histórico-antropológica-metafísica»?

Bibliografía

ARENDT, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, San Diego / Nueva York / Londres, Harcourt Brace. Hay dos traducciones castellanas: *La vida del espíritu*, trad. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984; *La vida del espíritu*, trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002.

— (2001), *El concepto de amor en san Agustín*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro.

BADIOU, Alain (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. de Danielle Reggiori. Barcelona, Anthropos.

BERNAUER, James W. (ed.) (1987), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston/Dodrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff.

CANOVAN, Margaret (1992), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

JACOBITTI, Suzanne (1988), «Hannah Arendt and the Will», *Political Theory* 16/1, pp. 53-76.

TAMINAUX, Jacques (1992), *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot.

VILA, D.R. (ed.) (2000), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Prensas Universitarias.

UN ANÁLISIS EN TORNO AL «SAN PABLO» DE ALAIN BADIOU

Francisco Abad

Introducción

La obra de Alain Badiou *San Pablo. La fundación del universalismo* tiene un núcleo central de pensamiento en la oposición que se establece entre todo fanatismo identitario y el enunciado universalista que se descubre en los textos de Pablo: estamos ante una lectura política del Apóstol que subraya en efecto este universalismo que él fundamenta. De hecho un teólogo como José María González Ruiz ya había comentado al presente propósito y referido al propio Pablo: «A través de todo su epistolario se descubre lo fuerte que tuvo que ser para él este difícil trauma de pasar de un mundo religioso nacionalista y seguro a un espacio de revelación universal sin ninguna clase de discriminación» (1988: 144).

La universalidad, la ausencia de toda discriminación, es aquello a que se oponen los fanatismos identitarios, y de ahí el interés que despierta y la atención que reclama el que se ha llamado «evangelio» paulino.

Badiou estima así —y lo dice en un momento de su texto (1999: 47)— que en cuanto se nos invita e invite a la «memoria» como garante del sentido y a la conciencia histórica como sustituto de la política, «la fuerza de la posición de Pablo no puede escapársenos»; ejemplifica con que es necesario recordar el exterminio judío, pero comprueba a la vez con realismo escéptico que la «memoria» no resuelve siempre las cuestiones, de tal manera que un maniático neonazi aspirará en uso de su memoria a que vuelvan a comenzar las atrocidades pasadas, etc. No obstan-

te en el apóstol Pablo —nos dice Alain Badiou— la Resurrección no será tomada meramente en tanto un debate entre historiadores o entre testigos, y para él mismo (para Badiou) tampoco constituirá sólo un debate historiográfico la existencia de las cámaras de gas (*ibíd.*: 47-48), sino un hecho político y moral.

Cabe pues y por varios motivos, tener presentes los textos paulinos, y no sólo de una manera eruditamente inerte; reducimos ahora a esquema —efectivamente— las posturas de Alain Badiou.

El planteamiento general de Badiou

Nuestro autor piensa en el partido francés de Le Pen y en su máxima alevosa de «Francia para los franceses», lo que lleva a la persecución de gentes designadas de modo arbitrario como los no franceses, y a la existencia de medidas discriminatorias para quienes viven o buscan vivir allí (1999: 9). Ocurre de esta manera —prosigue— como un proceso de «petainización rampante del Estado», dado que al igual que sucedió bajo Pétain, «los juristas no veían ninguna malicia en definir sutilmente al judío [en tanto] prototipo del no francés» (*ibíd.*: 10).

Así las cosas, Badiou exclama cómo resuena claro en tales condiciones de la vida política de nuestro ayer inmediato y de nuestro hoy el enunciado de Pablo, que es —dice— un enunciado «propiamente asombroso cuando se conocen las reglas del mundo antiguo»: «No hay ya —proclama el Apóstol— judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra» (Gálatas, 3, 28). Estamos ante un planteamiento central de Badiou, que él expone asimismo de esta manera:

> ¡A nosotros, que remplazaremos sin dificultad a Dios por tal o cual verdad, y el Bien por el servicio que esta verdad exige, conviene la máxima «Gloria, honor y paz para todo el que hace el bien, primero para el judío, luego para el gentil, pues en Dios no hay acepción de personas» (Romanos, 2, 10-11)! [Badiou 1999: 10, aunque los fragmentos paulinos los tomamos directamente de la versión de Nácar-Colunga].

Vemos pues una lectura o interpretación que creemos poder llamar *secularizada* de Pablo: importa el llamado universalismo

de su mensaje, y con él podemos operar aunque se trate de verdades y servicios que debemos prestar puramente humanos y humanitarios, no necesariamente religiosos, aunque se trate —en una palabra— de realidades laicas y políticas y sociales. La política ciertamente es laica, pero ocurre en nuestros días, por ejemplo —según ha observado Reyes Mate (2004*a*)—, que si tal política laica «que proclama la igualdad de todos los ciudadanos abandona a su suerte a los emigrantes pobres, no habrá que extrañarse si éstos acuden a las políticas de la religión», esto es, a identificarse con su grupo religioso ante la preterición efectiva de que son objeto.

Interpretando desde el punto de vista religioso a Pablo, González Ruiz subraya justamente el universalismo paulino y nota la tentación endogámica o identitaria y excluyente de las agrupaciones humanas: «los grupos humanos [razona] —sobre todo, religiosos— siempre tendrán la tentación de constituirse en los únicos y ejercer por ello una auténtica dictadura espiritual sobre las conciencias»; de ahí el pluralismo que debe tener el cristianismo, pluralismo que reside en ver «que al lado de *mi* comunidad hay otro grupo religioso [...] al que Dios no le niega sus dones [...] Jesús mismo no puede ser monopolizado por el «grupo legítimo» que lo sigue» (González Ruiz, 1988: 144-145). Por su parte, Fernando Savater mantiene la defensa del internacionalismo, y ha estimado que «ser internacionalista es estar racionalmente convencido de que la división en naciones [...] no hace sino impedir la emancipación humana[, y de] que el mito patriótico-nacional sirve siempre para legitimar en el poder a la oligarquía» (1984: 50).

Comentando este hecho del universalismo paulino, otras glosas de los textos paulinos anotan que según el Apóstol, aparece claro que «lo mismo para gentiles que para judíos la "salud" es puro don de la misericordia divina» («Biblia comentada», 1965: 343); ocurre que «la fe cristiana nos introduce en la justicia y nos conduce hasta el término, la salvación. Es Cristo quien dispensa a todos judíos y paganos, sin distinción de razas ni castas, todos esos tesoros de gracia» («La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento», 1965: 280).

Un aire de familia con la proclama paulina de la abolición de distinciones entre los grupos es la petición que hacía Unamuno en los meses últimos de su vida de que cesasen las distancias

insalvables que existían entre uno y otro bando de la guerra civil del 36; no creemos por tanto extemporánea ni extravagante la presente alusión. Unamuno escribía, en efecto: «La que los hotros llaman la Anti-España, la liberal, es tan España como la que combaten los hunos» (1991: 33); son dos Españas bárbaras, dos colectividades o grupos a las que se puede connotar con la barbarie de los hunos históricos. Pues bien, y tal como interpreta Elías Díaz, no estamos ante un Miguel de Unamuno meramente neutral, sino (y según acuñó el propio don Miguel) «alterutral», receptivo ante unos y otros, que intenta unir a todos para acabar con la guerra: «no odio sino compasión y comprensión de todos con todos, propugna Unamuno» (Díaz, 1994: 50).

Pero ahora encontramos en el libro el principal objeto de nuestro análisis —tal como queda dicho— ante un planteamiento racional y laico de la imperiosidad del universalismo que se proclama (al igual que quedaba proclamado en San Pablo), y en este orden de percepciones Badiou establece asimismo que «entre la lógica mundializada del capital y el fanatismo identitario» en este caso francés, se da «una complicidad detestable» (1999: 9). Esto quiere decir que se sigue la lógica del capital antes que la indistinción de personas, que sí hay judíos y gentiles (en la terminología paulina), y que también de acuerdo con las leyes capitalistas del mercado se hace la distinción identitaria de las personas.

Ocurre que el mercado impone la lógica de que «todo lo que circula cae bajo una unidad de cuenta, e inversamente no circula sino lo que se deja [...] contar»; esto es así muy visiblemente, y Alain Badiou comenta:

> La abstracción monetaria capitalista es ciertamente una singularidad, pero una singularidad *que no tiene miramientos con ninguna singularidad*. Una singularidad indiferente a la persistente infinitud de la existencia, como al discurrir eventual de las verdades [1999: 10-11].

Lo que jamás no circula —advierte nuestro autor en el mismo pasaje— es «la incontable infinitud que es una vida humana singular». La singularidad de las vidas humanas se halla ahogada por la lógica del mercado, un mercado (glosamos por nuestra cuenta) que no es sólo el del valor en tanto capital, sino —repetida y cotidianamente— el de las sociabilidades y las rela-

ciones humanas. Se trata de reclamar, por tanto, un lugar para la singularidad de cada vida, para su posible complejidad y riqueza, para su reconocimiento y su no rechazo; la mismidad gozosa de cada uno no habrá de quedar preterida y eliminada por la ley del mercado. A estos propósitos el mismo Fernando Savater, entonces joven, escribía por ejemplo, defendiendo la diferencia individual y lo que cada vida posee de unicidad —distinta en cada caso— de pulsiones: «Toda identidad es igualmente imposible y misteriosa [...] Se trata de una batalla en regla contra esa entidad, crecientemente desvaída, que se llama *cultura*, en tanto que tal entidad se considera indisolublemente vinculada a la noción de responsabilidad moral, basada a su vez en una noción estable de identidad que desconoce la *realidad pulsional* del hombre» (1972: 124). No hay empero miramientos con ninguna singularidad humana, y nada más se evalúa monetaristamente, subraya Badiou.

Lo identitario, por una parte, y el mercado capitalista, por otra, imponen de modo ineluctable la exclusión, así como significan el triunfo de la no universalidad; en concreto, la política identitaria consecuente del nazismo resultó además «guerrera [...] y criminal» (Badiou, 1999: 12).

En el universalismo paulino —insiste nuestro autor— son admitidos sin restricción o privilegio esclavos, mujeres y todas las gentes: aunque orgulloso de ser ciudadano romano, «Pablo jamás autorizará que ninguna de las categorías del Derecho llegue a identificar al sujeto cristiano (*ibíd.*:14). Se trata por tanto —es la tesis de Alain Badiou— de que hay que hacer que valga una *singularidad universal*, singularidad que se halla en contra de las abstracciones establecidas (jurídicas en Roma, económicas hoy), y en contra de la reivindicación comunitaria particularista (*ibíd.*: 14-15). En referencia convergente al capítulo 12 de la Epístola a los Romanos, González Ruiz glosa a su vez el decidido subrayado que hace Pablo sobre la dimensión horizontal a que ha de aspirar la comunidad cristiana (1988: 147).

De su lado, el ya aludido Reyes Mate ha glosado a propósito de C. Schmitt cómo con él «no hay universalidad posible, pues siempre hay un resto excluido; con Pablo, por el contrario, sí [...]. Pablo está en lo que está: en sentar las bases de un pueblo nuevo, universal, que no es [ya] una teocracia» (Mate, 2004*b*; citamos por el manuscrito).

La justificación por la Resurrección

En un párrafo esencial nuestro autor sintetiza el universalismo fundamentado en el Apóstol:

> El sujeto cristiano no preexiste al acontecimiento que declara (la Resurrección de Cristo). Se polemizará pues contra las condiciones extrínsecas de su existencia o de su identidad. No debe ser requisito que sea judío (o circunciso) o que sea griego (o sabio). Es la teoría de los discursos (hay tres: el judío, el griego, el nuevo). Tampoco es requisito que sea de tal o cual clase social (teoría de la igualdad ante la verdad), o de tal o cual sexo (teoría de las mujeres) [1999: 15].

Hay un dato de partida: el de la Resurrección, y luego de él para nada valen las condiciones extrínsecas del sujeto que se acoge a ese dato constituyente o fundante; tales condiciones han quedado abolidas y no importa que se pueda ser judío o griego, etc. Frente a los discursos judío o griego nos encontramos ante otro discurso nuevo anclado en la Resurrección, la cual es lo real de la convicción: «el resto, todo el resto, no tiene ninguna importancia real» (Badiou, 1999: 35).

Pablo en efecto —interpreta A. Badiou— considera con desprecio la sabiduría filosófica y de hecho lleva consigo «una antifilosofía radical», ya que a la sabiduría de los hombres opone la fuerza de Dios, según expresa en la «Epístola I a los Corintios» (2, 1 y ss.): «Yo, hermanos, llegué a anunciaros el testimonio de Dios no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría, que nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna sino a Jesucristo [...] Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación del espíritu de fortaleza, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres sino en el poder de Dios».

Pablo —sigue interpretando nuestro autor— reduce el cristianismo al solo enunciado de que Jesús ha resucitado (1999: 5); para él no existen mediaciones, Jesucristo no es una mediación: es el acontecimiento puro. «Cristo es, en sí y para sí, *lo que nos sucede*» (*ibíd.*: 52). Esto que nos sucede y que nos ha fundado es el Jesucristo que ha resucitado; según la enseñanza del Apóstol,

> [...] es aquí y ahora donde la vida toma su revancha de la muerte, aquí y ahora donde podemos vivir afirmativamente, según el espíritu, y no negativamente, según la carne, que es pensamiento de la muerte. La resurrección es para Pablo aquello a partir de lo que *el centro de gravedad de la vida está en la vida*, ya que anteriormente, estando situada en la Ley, organizaba la subsumación de la vida por la muerte [*ibíd.*: 66].

De esta manera sucede que nada más que la Resurrección «es dato del acontecimiento» *(ibíd.*: 75; comp. 77).

En otro momento Alain Badiou trae a colación pasajes concordantes con lo anterior de la «Epístola a los Gálatas», la cual sabido es que trata de la suficiencia de la fe y la correlativa inutilidad de la Ley: «No se justifica el hombre —proclama el Apóstol— por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo» (Gálatas, 2, 16), lo cual significa que la fuente inmediata de la justificación se halla en efecto en Jesucristo, de quien se recibe la justicia y la salvación (cfr. González Ruiz, 1964: 118-123).

«Ya no vivo yo —prosigue Pablo—, es Cristo quien vive en mí. [...] Si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo» (Gálatas, 2, 20-21); según el comentario del mismo José María González Ruiz,

> Si Cristo no le hubiera dado una batalla definitiva a la muerte, no podríamos creer que también nos había redimido del pecado, pues pecado y muerte están históricamente unidos en una interdependencia causal [1964: 128-130].

En definitiva nada más que el don gratuito de Dios procura la justificación.

La Carta a los Romanos

Badiou examina asimismo un pasaje de la Epístola a los Romanos (7, 7-23) que tiene por el texto paulino acaso más célebre; es aquel en el que el Apóstol dice: «No pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. [...] Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado que mora en mí [...] Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si

hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí».

La vida de la muerte —glosa nuestro autor— es el pecado (Badiou, 1999: 89). El pecado resulta en todo caso una estructura subjetiva, ya que «es menos una falta que una incapacidad del pensamiento viviente para prescribir la acción» (*ibíd.*: 90). En este mismo sentido algún autor recuerda, por ejemplo, que el Antiguo Testamento no considera pecado la relación del hombre con la prostituta, sino que la considera una falla o defecto en las relaciones humanas normales.

Los presentes pasajes de Pablo a los Romanos están también comentados por diversos teólogos y escrituristas. Lorenzo Turrado (*apud* «Biblia comentada», 1965: 303-310; puede verse también Vicentini, *apud* «La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento», 1965: 240-249) viene a concluir que con su modo de razonar —que sólo se ve bien si se tiene delante completo todo el presente capítulo 7 de la Carta a los Romanos—, Pablo resalta claramente la necesidad de la obra de Jesucristo, ya que la Ley en cuanto tal no llevaba a la «salud».

Por otro lado y en la glosa de González Ruiz, Pablo ve en el hombre «un Sísifo desesperado» a cuyo alcance no queda realizar en plenitud el proyecto divino sobre su existencia y que acabará en la muerte, ve en el mismo a alguien alienado cuya única liberación reside en la que proclama el propio Apóstol al llegar a su versículo 25: esa liberación en «Jesucristo nuestro Señor» (1988: 139).

Cómo materializar el universalismo

Alain Badiou parece cerrar el círculo de su exégesis paulina y de sus propias tesis cuando enuncia lo que se puede llamar el teorema de lo militante, a saber, que «ninguna verdad es solitaria o particular» (1999: 97). Se expresa así:

> De un lado, la declaración del acontecimiento es fundadora del sujeto; del otro, sin amor, sin fidelidad, no sirve para nada. [...] La energía de una verdad, lo que la hace existir en el mundo, es idéntica a su universalidad, cuya forma subjetiva, bajo el nombre paulino de amor, es que se dirige incansablemente a todos los otros, griegos y judíos [...]. El proceso subjetivo de una verdad es una sola y misma cosa que el amor a esta verdad. Y el

> militante real de este amor es la dirección a todos de lo que la constituye. La materialidad del universalismo es la dimensión militante de toda verdad [1999: 98-99].

Pablo vincula la fe al amor, y en este sentido nuestro autor recuerda el célebre capítulo 13 de la primera Carta a los Corintios; interpreta asimismo Badiou en los textos paulinos que si Jesucristo y su Resurrección fundan al sujeto cristiano, sin la caridad o amor esa fundamentación no servirá para nada. Ocurre también que «nada podemos contra la verdad sino por la verdad» (II Corintios, 13, 8), y así, en definitiva, verdad y amor vienen a identificarse y precisan de la universalidad, por lo que *el universalismo se materializa en la dimensión militante y para todos de la caridad y de la verdad.*

Por un universalismo que sea transversal

El universalismo —sienta a modo de conclusiones nuestro autor— es la pasión de Pablo, llamado así de manera consecuente «el apóstol de las naciones», y ese universalismo no se ha de circunscribir a quienes ya sean fieles en un momento dado, sino que se ha de llevar a todo hombre o pueblo (1999: 103); cada uno se sostendrá de esta manera por la propia universalidad de la verdad, y cada singularidad descansa pues en la universalidad: «El sujeto se sostiene, en cuanto al imperativo de su propia continuación, porque el acontecer de la verdad que lo constituye es universal, y por consiguiente le concierne efectivamente. Sólo hay singularidad en tanto que hay universal» (*ibíd.*: 105).

El acontecimiento —Jesucristo y su Resurrección— resulta para todos, y de esta forma Pablo condena el juicio y el desprecio al otro: «Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano? O ¿por qué desprecias a tu hermano?» (Romanos, 14, 10); Alain Badiou escribe a este propósito que el Apóstol «polemiza con el juicio moral, que es a sus ojos una escapatoria ante el «para todos» del acontecimiento» (1999: 110).

Lo que importa por tanto según la doctrina paulina, se sea hombre o mujer, judío o griego, etc., es que las diferencias «contengan lo universal que les acontece[, y] como una gracia» (*ibíd.*: 116), que lo universal se haga transversal —proponemos decirlo así— o para todos.

Referencias bibliográficas

BADIOU, A. (1999): *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos.

Biblia comentada (1965), tomo VI, Madrid, BAC.

DÍAZ, E. (1984): *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza.

GONZÁLEZ RUIZ, J.M. (1964): *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Madrid, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos.

— (1988): *El evangelio de Pablo*, Santander, Sal Térrea.

La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento (1965), tomo II, Madrid, BAC.

MATE, R. (2004*a*): «Tolerancia y religión», *El País* (23 de Enero).

— (2004*b*): «Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas», manuscrito.

SAVATER, F. (1972): *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus.

— (1984): *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets.

UNAMUNO, M. de (1991): *El resentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza (reseña de E. Díaz, *Saber leer*, 53, marzo 1992, pp. 8-9).

Otra bibliografía

Las anteriores referencias están hechas a textos citados expresamente en el texto. Además del libro de A. Badiou, tomado como punto de partida, los comentaristas de San Pablo que mencionamos resultan instructivos, en particular José María González Ruiz, quien trae además en sus pp. 266-269 noticia de sucesivos comentaristas de las *Cartas* paulinas.

Igualmente:

ABAD, F. (2004): «Al encuentro de una presencia real. Sobre la antropología de George Steiner», en J.F. Sellés, *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona, Eunsa, pp. 27-46.

MATE, R. (1997): *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.

— (1999): *De Atenas a Jerusalén*, Madrid, Akal.

— (2003): *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta.

II

TEOLOGÍAS Y POLÍTICAS

¿AUTONOMÍA O SECULARIZACIÓN? UN FALSO DILEMA SOBRE LA POLÍTICA MODERNA

Alfonso Galindo Hervás

1. Una forma de hablar de la guerra y la exclusión

¿Son los conceptos jurídicos y políticos modernos fruto de una secularización de precedentes conceptos teológicos, como afirmó Carl Schmitt, o más bien constituyen una realidad autónoma y original, como defendió Hans Blumenberg? ¿Implica necesariamente la tesis de Schmitt, tomada en sí misma, considerar ilegítima la modernidad o, por el contrario, cabe establecer algún tipo de continuidad de sentido entre teología y política moderna que no menoscabe la legitimidad de ésta? ¿Qué tiene que decir, no ya la política moderna, sino la propia teología, de esta tesis de la secularización? ¿Qué vínculos, en definitiva, pueden establecerse entre la esfera de la religión y la de lo político, más allá del tratamiento histórico-conceptual (remitido al origen de la modernidad) de este problema?

Éstas son las cuestiones, cuya tremenda complejidad a nadie escapa, que desearía, si no responder definitivamente, lo cual afortunadamente es imposible, sí al menos plantear de una manera que sortee los habituales malentendidos en que suelen terminar no pocos de los escritos sobre el tema.

Para ayudarme a elaborar mi argumento o tesis central me serviré de diversos textos de, fundamentalmente, Carl Schmitt, Erik Peterson y Hans Blumenberg. En este caso, no será tanto un interés directo por la obra de estos pensadores lo que guíe mi exposición, sino el objetivo de repensar las relaciones que, probablemente, existen entre el ámbito religioso y el político (en las sociedades en las que hay consenso acerca de la separación en-

tre ambos). Relaciones que trascienden, aunque explican, los habituales y domésticos acuerdos y desacuerdos entre, por ejemplo, la Iglesia católica y el Estado español.

Propiamente, la cuestión implicada en el problema acerca del vínculo entre religión y política se ha declinado preferente, aunque no exclusivamente, como cuestión de la *secularización*. Ésta, a su vez, puede ser desplegada en dos ámbitos, político y filosófico, que supuestamente albergarían conceptos cuya intensión vendría determinada o enriquecida por conceptos teológicos precedentes, y que conformarían, respectivamente, lo que se ha dado en llamar *teología política* y *filosofía de la historia*. En este trabajo focalizaré la cuestión de la secularización en su vertiente de teología política, que ya de por sí es lo suficientemente confusa, prescindiendo de la presunta secularización habida en la denominada filosofía de la historia.[1] En concreto, analizaré brevemente la teología política de Schmitt, así como las críticas realizadas a ella desde la teología (Peterson) y desde la política moderna (Blumenberg). Pero debo subrayar que, aun atendiendo a la dimensión «técnica» de este problema de historia de los conceptos, el interés por la teología política va más allá de la clarificación científica del tipo ideal, constituyendo propiamente la excusa para mejorar la comprensión de la política habida en las sociedades occidentales contemporáneas, y que se enmarca en la figura del Estado-nación liberal y constitucional. Sostengo que es este modelo de Estado el que, trascendiendo las apariencias, puede ser pensado (con todos los matices que sería preciso añadir) como un Estado teológico-político, esto es, representante de un orden nacional y, consiguientemente, que decide la guerra. De esta manera, la teología política no sólo aparece como un problema teórico de especialistas en historia de los conceptos, sino como herramienta conceptual útil para comprender ciertas políticas contemporáneas.

Si la crisis de trascendencia que, según la filosofía académica, domina las sociedades occidentales, y que ha obligado al hombre a no buscar más significado que el que él sepa crear

1. Ésta fue señalada por K. Löwith en su obra de 1949 *Meaning in History*. Del mismo autor, cf. «Del sentido de la historia», en *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona.

políticamente, implica el peligro del olvido de la contingencia y perfectibilidad de todo lo humano —la inmanencia perfecta—, parece plausible pensar, en un gesto quizá demasiado abstracto y contrafáctico, que al inmanentismo moderno (esto es, a la teología política y sus terrores estatales) sólo cabe responder con una recuperación de la trascendencia que procure no limitar su núcleo liberador y excesivo (el que solemos nombrar con términos como «libertad», «justicia» o «comunidad») mediante una categorización exhaustiva o un procedimiento jurídico; en definitiva, mediante una teología, que siempre será política. Sólo de la conciencia, y de la *praxis*, de la contingencia de toda secularización teológica puede esperarse un fin de la violencia encerrada en la teología política. Pues tal conciencia y tal *praxis* son, en cierto modo, índice y factor de esa trascendencia. Una conciencia, y una *praxis*, que, pese a su aparente carácter abstracto, pueden remitirse —aun sin salirnos de la ampulosa y etérea retórica filosófica— a la esfera del mito y lo que ésta implica: ante todo, la fe en las palabras y en la política como única vía para deconstruir la secularización teológicopolítica del mito y, a la par, seguir sirviéndonos de él.

Que de esta valoración funcional del mito pueda defenderse su esencial afinidad con una política republicana y liberal, igualitaria y justa, es algo que en este escrito no es posible desarrollar. Pero el señalarlo es importante, pues la abstracta jerga filosófica no es sino una mera forma de hablar de los problemas, carnales e insoportables, que nos rodean diariamente, y que constituyen el criterio para enjuiciar nuestras capacidades y proyectos.

2. La teología política de Schmitt: triple secularización

Como veremos, con su crítica a Schmitt, Peterson también denunciaba la crisis de la trascendencia, esto es, la secularización o, mejor, la *secularizabilidad* de lo teológico en lo político, o sea, su (presunta) inmanentización, que propiamente habría abandonado el dogma más genuino. Pero la trascendencia cuya dignidad protegía era una trascendencia realista, sustancial, monoteísta. Una trascendencia, pues, que no venía nombrada por el plural y retórico mito, sino por el dogma. Por ello su

propuesta (teológica) de abandono de toda teología política, esto es, de toda secularización, incurría en otra inmanencia: era otra teología política, una teología que se presentaba con dimensión política. En general, defenderé que se precisa un tratamiento retórico de las analogías estructurales entre conceptos teológicos y políticos que permita usos legitimadores del mito que no lo dogmaticen.

Es problemático decidir si la comprensión schmittiana de la teología política alcanzó dicho tratamiento retórico. Su teología política pasa por la remisión (y, en esta medida, legitimación) de tres conceptos políticos fundamentales a unos precedentes conceptos teológicos. Quizá tal remisión deba interpretarse como la posibilidad de mostrar similitudes intencionales entre ambos campos semánticos. Dichos conceptos secularizados (soberanía, decisión, representación) no se sitúan al mismo nivel en el desarrollo de la argumentación de Schmitt. El concepto nuclear es el de soberanía, que engloba los de decisión y representación. Es en el marco del análisis de la soberanía, en el ensayo *Teología política,*[2] donde adquiere sentido la referencia a la decisión y a la representación que caracterizarían esencialmente al gobernante.

El contexto histórico del que su pensamiento puede considerarse índice y, en cierto modo, factor es el vacío de legitimidad que él y otros pensadores diagnosticaron en la república de Weimar, y que considera afín a la situación de crisis experimentada por Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII. Frente a la ausencia de sentido propiciada por una modernidad cerrada a lo trascendente, su estrategia es proponer otro absoluto capaz de crear la normalidad requerida por el Derecho.[3] La teología política de Schmitt confía en un poder *soberano*, y esto significa un poder *representante* de un orden trascendente y que, con su *decisión*, identifica y combate al enemigo, posibilitando la homogeneidad social y la eficacia del Derecho. Tal remisión al orden implica el que su teología política no deba interpretarse como un capítulo más de decisionismo. Al contrario, es la propuesta de orden que cabe hacer en un mundo que diagnostica

2. C. Schmitt, (1922). *Teología política* (en adelante, *TP*), en *Estudios Políticos*, trad. F.J. Conde, Cultura española, 1941.

3. C. Schmitt, (1938). *El Leviathan*, trad. F.J. Conde, Rivadeneyra, Madrid, p. 51.

como vacío de sentido y de soberanía pero que, a su juicio, aún conserva la coacción al orden heredada del cristianismo, y a la que no cabe enfrentarse desde la mediación racionalista moderna.[4]

La teología política de Schmitt tiene como eje central la comprensión de la soberanía estatal a partir de dos elementos: la *representación* del orden (trascendente) y la *decisión* identificadora del enemigo. Tanto el propio concepto central de soberanía como los que lo definen, decisión y representación, son conceptos de los que Schmitt afirma su carácter secularizado. No sólo qué acierto pueda tener esta tesis, sino incluso qué pueda significar tal carácter, es algo que debe ser examinado. Como advertencia previa es preciso apuntar que, pese a la fe católica de Schmitt, su teología política integra conceptos políticos procedentes de (es decir: que son, a su juicio, «secularización de») diferentes teologías. Básicamente, puede hablarse de la procedencia católica del concepto de representación política propuesto por Schmitt, así como de la procedencia calvinista de su decisionismo.

Junto al de decisión, el otro concepto definidor de la soberanía del que Schmitt afirma su origen teológico es el de representación. La vinculación de la soberanía (política, estatal) con el carácter representativo de una realidad trascendente constituye uno de los pilares de la teología política. Recordemos que, en *Teoría de la Constitución*, afirmará que el gobierno *representa* y *concreta* el principio espiritual de la existencia política.[5] Pero el texto de referencia para adentrarse en esta tesis es el temprano ensayo sobre el catolicismo. Éste puede comprenderse como una concreción de la tesis enunciada dos años antes en *Teología política*, y en la que el esfuerzo de Schmitt por pensar, y restaurar, la soberanía en una época de ausencia de fundamentos le llevó a recurrir a la fuerza persuasiva inherente en la analogía entre conceptos teológicos y jurídico-políticos.[6]

---

4. Cf. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 333-420.

5. Schmitt llega a determinar al representante atribuyéndole esa misma especie de «existencia espiritual» en que consiste el pueblo. Cf. C. Schmitt, *Teoría de la Constitución* (en adelante, *TC*), trad. F. Ayala, Editora Nacional, México, 1952, p. 245.

6. Cf. *TP*, pp. 72 s. C. Schmitt, (1923). *Catolicismo y forma política* (en adelante, *CFP*), trad. C. Ruiz Miguel, Tecnos, Madrid, 2000.

Si, como hemos visto, la teología política implica asumir la pérdida de la legitimidad habida en la *Respublica christiana*, es legítimo preguntarse por qué sigue recurriendo Schmitt a la tradición católica romana. Aclarar este punto nos posibilitará alumbrar la apuesta de Schmitt a favor de la emergencia de una potencia que, a imitación de la Iglesia, se alzara como nuevo poder soberano que detiene el caos propio de una sociedad y un hombre divididos.

En el ensayo sobre el catolicismo se nos propone el carácter secularizado del concepto político de representación y ello, no lo olvidemos, con la finalidad de restaurar el concepto de soberanía. A juicio de Schmitt, la soberanía no resulta deducible a partir de la acción racional, técnico-productiva. Sólo en el carácter representativo de lo trascendente que posee la Iglesia católica se halla manifestada la forma de representación que precisa como pilar legitimante un Estado que se pretenda soberano. La razón es que sólo ella posee, merced a su esencia sacramental («representativa»),[7] la perfección, así como la eficacia en la producción de forma jurídica. La Iglesia protestante (y en ello radica la razón de algunas críticas de Schmitt a Hobbes) no sutura el *jorismós* entre ámbito visible e invisible, público y privado. La católica sí, ya que *hace presente* a Cristo, a quien *representa*. Por ello, la representación auténtica es imposible en el Leviatán hobbesiano, mera máquina.

Naturalmente, la concepción que Schmitt tiene de la *representación* ejercida por el Estado (para ser) soberano dista del concepto republicano-liberal, pudiendo definirse como *existencial* (*Repräsentation*, y no *Vertretung*). Tal representación, irreductible a contrato alguno, pasa por el *führertum* del representante, que guía al pueblo en pos de su verdad, en pos de su identidad. Tal identidad o morada vital, referida por Schmitt con la expresión *orden concreto*, es la que precisa de la decisión *formante* del representante, que al publicitarla le confiere su última perfección.[8]

Pero el orden jurídico precisa, para su legitimidad, no sólo la funcionalidad representativa del Estado, sino unas condiciones de normalidad que posibiliten su ejercicio.[9] Y aquí emerge

7. *CFP*, pp. 23, 26.
8. *TC*, p. 242.
9. *TP*, pp. 44 s.

el singular decisionismo de Schmitt en su concepción del representante soberano. Un decisionismo alejado del materialismo católico, finalmente limitador de la voluntad soberana mediante el recurso *iusnaturalista*, y afín al carácter del dios calvinista. El soberano lo es, también, por su capacidad para identificar al enemigo y combatirlo. Así pues, el otro concepto político secularizado presente en la reflexión de Schmitt sobre la soberanía es el de decisión. Es fácil asimilar este concepto al otro, más abstracto, de soberanía, del que propiamente puede afirmarse que es el gran concepto político en aras de cuya revitalización recurre Schmitt a la legitimación que le otorga el considerarlo fruto de una secularización.

La teología que se ha destacado por afirmar la omnipotencia de Dios como clave de su soberanía, más allá de toda limitación de la misma, es la teología protestante y, en concreto, la calvinista. De esta manera, la concepción schmittiana del poder político a partir del *modelo* de la monarquía divina *debe hacer compatible* la omnipotencia decisoria que desea para el gobernante (y para la cual recurre al Dios calvinista) con la limitación de la misma desde un orden superior, que el propio gobernante representa (y para lo cual recurre, como hemos visto, a la Iglesia católica).[10] Es por esta razón que, pese a elogiar (con reservas) un decisionismo de corte calvinista, el de Hobbes por ejemplo, Schmitt haga sinónimos la soberanía del Estado y la infalibilidad del Papa, como hace al referirse a De Maistre.[11] No obstante, son también numerosas las páginas en las que muestra el vínculo entre el concepto de soberanía, ya desde el siglo XVI (y, particularmente, el de Bodino), con el concepto calvinista de Dios.[12] Schmitt defiende que, tanto en la argumentación premoderna como en la moderna, se asume el orden como algo *creado* por un poder absoluto: ya el milagro de Dios, ya la decisión del soberano. No obstante,

---

10. Sobre las consecuencias políticas del tratamiento teológico de la *potentia dei* en los siglos XVI y XVII, cf. G. Canziani, M.Á. Granada e Y.Ch. Zarka, *POTENTIA DEI. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano, 2000). Sobre las dimensiones políticas del calvinismo y del jesuitismo pueden consultarse las magníficas monografías de A. Rivera: *Republicanismo calvinista* (*Res Publica*, 1999), *La política del cielo* (Olms, 1999).

11. *TP*, p. 55.

12. Cf. C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (en adelante *TMCJ*), trad. Montserrat Herrero, Tecnos, Madrid, 1976, pp. 28 s.

sólo los pensadores contrarrevolucionarios exhibirían esta conciencia del nexo entre posicionamiento político y actitud hacia Dios. Una conciencia que no oculta el objetivo de argumentar a favor de la unidad política y de la capacidad decisoria del soberano.[13]

Que esta comprensión de la acción soberana a partir de la comprensión calvinista de Dios sea persuasiva y que, además, sea en cierto modo responsable de la violencia del Estado es algo que merece una justificación. Sólo con la unión del decisionismo (calvinista) y la representatividad (católica) en la comprensión teórica del gobernante soberano, adquiere la acción política de éste apoyaturas conceptuales para una violencia extrema y totalitaria para con el hombre. Que el Estado asuma por tarea (legitimante) la visualización de la identidad nacional, la actualización del oculto y potencial orden concreto, le proporciona un criterio para avalar sus decisiones acerca de quién es enemigo.[14] Más aún: con tal funcionalidad representativa, la fuerza soberana, aun siendo externa al derecho, acaba afectando al derecho; propiamente, crea nuevo derecho, inaugura una excepción que es germen de una ley que mira al orden concreto. Ya en *Teología Política* abordó Schmitt la soberanía remitiéndola a la decisión sobre el estado de excepción. La soberanía propia del Estado pasa por la decisión destructora/creadora de derecho, por la capacidad de producir *deber ser* a partir de *ser*.[15]

En este contexto, se comprende la diferencia que Schmitt introduce entre la decisión soberana inspirada en el catolicismo y la inspirada en el calvinismo. Así, distingue el concepto de soberanía de Bodino, inscrito en el pensamiento del orden, del decisionismo de Hobbes, inspirado en la calvinista *potentia Dei absoluta*.[16] Esta diferenciación entre una secularización católica, que el publicista considera legítima, y otra protestante, ilegítima, arroja luz sobre la ambigüedad de la teología política schmittiana.[17]

---

13. *TP*, pp. 89, 92.

14. C. Schmitt, *El concepto de lo político* (en adelante, *CP*), Alianza, Madrid, 2002, pp. 133, 141-143, 153.

15. *CP*, pp. 131s., 151; *TP*, pp. 35, 50, 63, 66 s.

16. *TMCJ*, p. 29.

17. Se desarrolla esta tesis en A. Rivera, «La secularización después de Blumenberg», *Res Publica*, n.º 11-12, Murcia, 2003.

3. La crítica de la teología a la teología política. Peterson *vs.* Schmitt

La crítica de Erik Peterson a Schmitt incurre en confusiones que obedecen al tipo de lectura *realista* o confesional de las analogías entre teología y política que hace. A su juicio, la idea de Dios omnipotente no tiene correlato alguno en la figura del monarca.[18] Su argumento es confesional: la imposibilidad de trasladar analógicamente el dogma trinitario al orden político. E histórico, pues se remite al triunfo intelectual de Agustín sobre Eusebio de Cesarea. Su tesis es que entre el ámbito religioso y el político se abre una diferencia infranqueable, y que toda teología política se reduce finalmente a una funcionalización política de lo trascendente.

Conocedor de la historia del debate acerca de la pretensión de vincular la monarquía al monoteísmo (de Aristóteles o Filón, apologeta del monoteísmo judío, hasta los Padres apologistas, cuya aceptación del concepto político-teológico de monarquía propio de los judíos es justificada por Peterson refiriéndola a causas circunstanciales, y no esenciales), el teólogo católico reduce a polémica anti-gnóstica el pensamiento de Tertuliano defensor de la correlación entre Trinidad y monarquía,[19] sosteniendo la evidencia del fracaso de toda vinculación entre monarquía y dogma.[20] El conocimiento de la autoría cristiana de tales ensayos vinculadores[21] no le impide defender una diferencia infranqueable entre lo religioso y lo político o, en todo caso, una desvirtuación del dogma. Todo esto justifica que Peterson denuncie que el *nomos* al que alude Schmitt no es cristiano sino pagano, pues el Estado pretende una nueva unidad de política y religión propia de la religión civil arcaica.[22]

Es, pues, la teología la plataforma en la que se instala Peterson para extraer argumentos contra la teología política *moder-*

---

18. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político* (en adelante *MPP*), Trotta, Madrid, 1999, p. 123.
19. *MPP*, p. 69.
20. *MPP*, p. 71.
21. *MPP*, pp. 83 ss.
22. *MPP*, pp. 95, 69. También G. Meuter (*Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlín, 1994) opone el pagano-cristianismo de Schmitt al judeo-cristianismo protestante, que sí separa lo teológico de lo político.

na (y no confesional) de Schmitt. Al dogma trinitario se añade entonces el recurso a la escatología cristiana, que, a su juicio, arruinaría la pretensión de fundar la política.[23] Su crítica adolece de un tratamiento retórico de las analogías sugeridas por Schmitt entre teología y política, al que éste finalmente pareció ceder ante los argumentos de Blumenberg, así como cierto prejuicio aristocrático acerca de una supuesta pureza de la teología. Que, en *Politische Theologie II*, Schmitt argumente contra la solidez de las tesis petersonianas mediante el recurso de adscribirles una oportunista posición anti-hitleriana (deudora de Burckhardt), debe ser interpretado en este contexto. En efecto, allí aclara que, más que desear legitimar teológicamente un Estado universal, como le adjudica el petersoniano Topitsch, su reflexión pretendía explicitar la confusión de esferas constitutiva de la Modernidad.[24] A su juicio, ni en tiempos de Eusebio de Cesarea era posible separar nítidamente la teología del resto de esferas y ciencias. Pero llega más lejos: ofrece un argumento estrictamente teológico para argumentar contra la separación absoluta entre política y religión. En concreto, subraya la unidad de naturalezas dada en el Verbo,[25] así como la presencia del conflicto, núcleo definidor de lo político, en el seno de la Trinidad.[26] Subraya igualmente la visibilidad de la Iglesia como criterio de responsabilidad política.[27] De esta manera, muestra que la teología política no se torna inteligible sólo desde el lado de lo político (esto es, como reacción a una época de ausencia de fundamentos), sino también desde el corazón del misterio teológico por excelencia, lo que nos informa de lo que podría considerarse cierto origen teológico del conflicto. Un conflicto reflejado en el existente entre concepciones de la trascendencia que inaugura la modernidad y que, a juicio de Schmitt, sostiene en pie el reto de producir orden desde tal situación. Que la neutralidad liberal de la época técnica haga ascos de tal *conflicto* (se mire por donde se mire) origen, define la despolitización de dicha época, a la par que señala el des-

---

23. *MPP*, pp. 94 s.
24. C. *Schmitt*, *Théologie politique II* (en adelante *TP II*), Gallimard, París, 1988), p. 148.
25. *TP II*, p. 135.
26. *TP II*, pp. 173 ss.
27. *TP II*, p. 116.

conocimiento de Peterson, que todo lo fía a una privacidad liberal —y, como demostrara el propio Schmitt en el ensayo sobre Hobbes, judía.

Para Schmitt, en definitiva, es imposible una liquidación *teológica* del monoteísmo como problema *político*.[28] Sólo cabe una liquidación política o el abandono de lo político, que es lo que hace Peterson. Pero incluso esto es un gesto polémico, esto es, político, además de que implica reclamar la prestancia y autoridad de la teología para con lo político. De ahí que el propio Peterson haga teología política. Esto parece denunciar también Blumenberg cuando dice que la teología política, en tanto que símbolo de la secularización, disimula una concepción de la «teología como política», como se ve tanto en la stasiología de Gregorio Nacianceno que invoca Schmitt, como en su interpretación del tremendo apotegma.[29]

En cualquier caso, la lectura realista y confesional de Peterson al menos sirve como un argumento más contra quienes siguen empeñados en tratar el complejo pensamiento de Schmitt como un caso más de puro iusnaturalismo material católico. Que los argumentos teológicos de Peterson no logren demostrar la desviación dogmática encerrada en los usos de metáforas teológicas, no torna innecesario el señalar la efectividad histórica de tales usos, esto es, la productiva presencia de una concepción de la soberanía en tanto que representación de una verdad trascendente. Y a este respecto, más que en lo referente a una problemática afinidad entre teología política imperial y dogma trinitario, el cristianismo presenta un doble potencial: como legitimante de un orden, a la par que como desacralizador del mismo.[30] En este sentido, la autoafirmación humana (desde la que ya es común caracterizar la especificidad de la época moderna) sería índice y factor de una idea de progreso *inmanentizada*, es decir, que excluye irrupciones trascendentes. Eric Voegelin sostuvo que la finalidad de tal movimiento fue dominar la incertidumbre que el cristia-

---

28. *TP II*, p. 163.

29. H. Blumenberg, *La legitimité du Temps modernes* (en adelante, *LTM*), (1966, 1988), trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, Gallimard, 1999, pp. 107, 568.

30. Sobre tal desacralización, cf. V. Vitiello, *La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*, en R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, 2000.

nismo provocaba en el hombre.[31] Su estudio alumbra la historia de las *transferencias* de significado desde los conceptos teológicos a los jurídicos, políticos o históricos. En concreto, defiende que el potencial redivinizador de lo humano reside en elementos igualmente cristianos. Se trata de las experiencias gnósticas, que ofrecían un conocimiento de la trascendencia más firme al arrastrar a Dios al interior de la existencia humana en todas sus facultades.[32] Lo específico de la modernidad es que se oscurece la conciencia de la sacramentalidad del mundo. La Reforma protestante asesta el golpe definitivo, generando una desorientación que torna perentoria el ansia de certezas.[33] Y en este contexto emerge la gnosis proporcionando elementos para una nueva legitimidad, bajo la forma de una teología civil, esto es, de una teología política.

Que Voegelin vea en la inmanentización moderna del *éschaton* los perfiles de una gnosis excluyente de la trascendencia, mientras que Schmitt prefiera hablar de una situación que reclamó una nueva soberanía, decisionista y representativa, no oculta la convergencia de sus argumentos en dos puntos: la dimensión teológica de lo político, así como la politicidad (o secularidad) de lo teológico. Extremos que serán cuestionados por Hans Blumenberg.

4. La crítica de la política moderna a la teología política. Blumenberg *vs.* Schmitt

Como ya se ha apuntado en este trabajo, la teología política (junto con la filosofía de la historia) ha sido considerada por Hans Blumenberg como episodio o concreción del por él denominado *teorema de la secularización.*[34] En un reciente

31. E. Voegelin (1952). *Nueva ciencia de la política* (en adelante, *NCP*), trad. J.E. Sánchez Pintado, Rialp, Madrid, 1968, p. 191.

32. *NCP*, p. 194.

33. *NCP*, p. 208.

34. La otra concreción es la filosofía de la historia. La crítica de Blumenberg a este teorema pasa por demostrar la incompatibilidad de la escatología, en la que primaba el temor frente a la esperanza, con la teoría del progreso. A la idea de secularización opone una secularización *a causa de* la escatología, pues en la mundanización o institución del cristianismo influye la intención de superar el temor milenarista fruto de la secularización paulina del *eschaton* (*LTM*, pp. 53-56). Esta tesis favorece

ensayo, Jean-Claude Monod ha puesto de relieve la multiplicidad de significados del concepto de secularización.[35] En concreto, distingue dos usos fundamentales: la secularización entendida como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal y como liquidación de la herencia cristiana. El primer tipo cuestiona la legitimidad de la novedad moderna. Aquí podríamos ubicar, además de a Hegel, que con él interpreta la modernidad como realización dialéctica en la historia (*Aufhebung*) de la religión cristiana, a Weber, Schmitt y Karl Löwith. El segundo sostiene que la modernidad aspira a liberarnos de todo resto de religión y de teología. Ésta sería la concepción dominante en Feuerbach, que también asume la interpretación que la ve como transferencia (de los atributos de Dios al hombre), Marx y Nietzsche (pensadores en los que la pretendida liquidación total de lo teológico es problemática).

En *Die Legitimität der Neuzeit*, así como en «Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität»,[36] Blumenberg se ha opuesto a los diagnósticos de «secularización» aplicados sobre la modernidad por considerar que no hacen justicia a la discontinuidad y especificidad que representa respecto del mundo anterior. Su tesis es que la deuda de la Modernidad se limita a la re-ocupación (*Umbesetzung*) metafórica de ciertos espacios conceptuales, y no a una transposición de nociones sustantivas.[37] Desde esta premisa, la teología política queda reducida a un conjunto de metáforas, de ahí que afirme que es vano derivar una estructura, la política, de otra, la religión, o ambas de una forma anterior.[38]

---

la novedad y legitimidad de la filosofía de la historia, que Blumenberg argumentó («¿Hacer la historia para descargar a Dios?», en *LTM*, pp. 65-70) frente a O. Marquard, que la considera una secularización *funcional* de la teodicea («Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna», en *Apología de lo contingente*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, p. 34).

35. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, París, 2002. De referencia obligada son las obras de G. Marramao *Poder y secularización* (Península, 1989) y *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (Paidós, 1998).

36. H. Blumenberg, «Secularización. Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica» (1964), en H. Kuhn y F. Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, 1964.

37. *LTM*, pp. 87, 111.

38. *LTM*, p. 104.

Para desmontar la tesis de la secularización, que a su juicio implica defender la sustancialidad de la historia y la ilegitimidad de la modernidad, se detiene en diversos conceptos políticos que, antes que venir generados a partir de la teología, vendrían provocados por las cambiantes situaciones de hecho (por ejemplo, *estado de excepción* o *decisión absoluta*). Lo que se deduce de ello es que la teología política, más que informarnos sobre el origen de los conceptos políticos, se constituye como símbolo que nos habla de la situación en la cual se ha recurrido a la teología.[39] El explícito objetivo de Blumenberg es la defensa de la legitimidad de la modernidad y, en concreto, de uno de sus principales conceptos: el de progreso. Tras éste, nos dirá, no hay una metamorfosis de la providencia y escatología bíblicas, sino fuentes racionales (avances científicos y técnicos).[40]

Blumenberg cree que la legitimidad de la modernidad pasa por no considerarla transferencia, metamorfosis o deformación de la teología medieval. Pero no sólo. Ella es la única época que ha logrado superar la desvalorización gnóstica de las instituciones temporales (frente a la tesis comentada de Voegelin), además de constituirse en respuesta adecuada al desafío del absolutismo teológico lanzado por el nominalismo. Para Blumenberg, la teoría agustiniana sobre el pecado original pretende superar el dualismo gnóstico, pero devalúa lo terrenal. Sólo la modernidad logró superarlo mediante la autoafirmación humana. Ésta fue provocada por el *absolutismo teológico* nominalista que, al radicalizar la *potentia Dei*, liquidó toda mediación racional, incluido el papel de la teología en la explicación del mundo. Ante esta teología de la omnipotencia divina y la impotencia humana, la única salida fue la autoafirmación moderna, que contesta con un absoluto inmanente al desafío de un absoluto trascendente.[41] Una autoafirmación o autofundamentación que no consistiría en la secularización de la *certitudo salutis* reformada, que devalúa lo humano. Propiamente, es la modernidad la que acaba con este papel negativo que el absolutismo teológico atribuye a la libertad. En concreto, la

39. *LTM*, pp. 101-103.
40. *LTM*, p. 64.
41. *LTM*, pp. 200 s.

legitima con medios que no implican secularización ni transferencia, sino emancipación de la teología y subsiguiente autonomía del orden temporal.[42]

En definitiva, frente a la estrategia católica, que rebaja el poder de Dios para dejar espacio al hombre, la estrategia moderna defiende directamente la autonomía y capacidad humanas para dar sentido al mundo. Tal autoafirmación moderna puede ser compatible, como desea Blumenberg, con el reconocimiento de la contingencia. Pero también puede dar lugar a una respuesta absoluta y divinizar al hombre. Este extremo resulta especialmente visible en la esfera científico-técnica. Así como en la vana pretensión de acabar con las metáforas absolutas y con los mitos, que proporcionan una idea global acerca de fenómenos imposibles de experimentar y combaten la indiferencia de la realidad, haciendo el mundo significativo y revelando, igualmente, la contingencia y pluralidad de todo lo humano.[43] A juicio de Blumenberg, las expectativas de sentido y de inmortalidad heredadas del providencialismo cristiano no pueden ser colmadas por una ciencia que debe renunciar a la pretensión de totalidad y al antropocentrismo cósmico. Por ello, la solución pasa por que el hombre moderno modere sus expectativas y, en vez de pretender la felicidad o la libertad, se conforme con una progresiva reducción de los males.

Al providencialismo teleológico opone Blumenberg el *ethos* kantiano de la historia determinado por el imperativo del hombre como fin en sí, y no como medio de una finalidad de la historia.[44] Igualmente, argumenta a favor de una forma de relación con los demás basada en la *retórica*. Ésta conecta con la tradición de Weber, Jellinek o Radbruch, así como con lo defendido por Richard Rorty en *La prioridad de la democracia*

---

42. En el artículo citado (pp. 132-134), Rivera sostiene que la tesis de Blumenberg debe completarse dando más importancia a la Reforma que al nominalismo en el proceso de surgimiento de la autoafirmación moderna, pues sólo en el ámbito reformado pudo sentirse el desafío planteado por la omnipotencia divina. Fueron los reformadores no milenaristas ni gnósticos (y Lutero aún lo era) quienes reconocieron la separación de los reinos temporal y espiritual, lo que implicaba la autonomía de las instituciones humanas y la inexistencia de secularización.

43. Cf. Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos* (en adelante, *R*), Paidós, Barcelona, p. 139.

44. *R*, p. 170.

sobre la filosofía, para quienes el relativismo teórico no implica inacción o escepticismo político. La retórica es la producción del *consensus* que permite obrar, y se corresponde con una antropología que subraya la indigencia humana.[45] Sus presupuestos son la falta de evidencia y la compulsión a la acción, que son índices de la indigencia humana ante el *absolutismo de la realidad*. Ambos son atendidos por ella que, sin prometer verdades inmutables, sabe arreglárselas con lo provisional.[46] Por ello, el fin de la retórica no es la verdad sino el consenso, el asentimiento fruto de la prolija persuasión.[47] La contingencia del hombre explica por qué la retórica no puede soportar ilimitadamente, y a diferencia de la ciencia, la provisionalidad de sus resultados. La ausencia de evidencias no puede implicar un escepticismo que afecte a la praxis. En este sentido, y para evitar la inacción, la retórica sume el *principio de razón insuficiente*, que no es decisión irracional, sino opinión fundada difusamente.[48]

5. **Ni secularización ni autonomía; solidaridad antes que verdad**

Que la política moderna es teológica o, cuando menos, posee rasgos (o dimensiones, o fundamentos, o funciones, o aires de familia) teológicos, es algo difícilmente rebatible y generalmente aceptado, al menos en el sentido débil o superficial de la afirmación. Cómo haya llegado a serlo, o por qué lo sea, es relativamente secundario. Que se deba a la continuidad de la historia y, por ende, a la secularización de la vieja teología, o bien que se deba a la reacción frente a las pretensiones de la misma (lo cual, no lo perdamos de vista, también permite introducir un sentido en la historia), es una cuestión sobre la que, más que poder pronunciarse desde argumentos *in recto*, podemos más bien enfocar mediante argumentos *in obliquo*. Esto significa que resulta difícil lograr un consenso acerca de si los conceptos políticos modernos poseen, o no, y hasta qué grado, una intensión determinada o influida por

45. *R*, p. 119.
46. *R*, pp. 121, 136.
47. *R*, pp. 126-133.
48. *R*, p. 133.

los conceptos teológicos. Es más, creo que resulta difícil llegar a ponerse de acuerdo acerca de qué signifique eso de «secularización» o «transferencia» de unos conceptos a otros. Naturalmente que los conceptos políticos modernos han podido ver enriquecida su intensión con elementos procedentes de la intensión de conceptos teológicos. Parece difícil poder negar esto. Y aquí deberíamos darle la razón a Schmitt y quitársela a Peterson y a Blumenberg. Pero, por otro lado, tampoco puede negar nadie que la intensión de los conceptos políticos modernos no se reduzca a la intensión de los conceptos teológicos medievales, sino que en ella intervengan decisivamente rasgos intensionales procedentes de otras esferas de acción y conocimiento. Lo cual nos obliga a quitarle razón a Schmitt en favor de Blumenberg y Peterson. Podríamos entonces decir que no sólo es teológica, en cierto sentido, la política moderna, sino que es la propia esfera de lo teológico la que revela una entraña política, esto es, secular. La razón es que, en cierto modo, la teología implica cierta concreción o racionalización del contenido revelado, así como la deducción de una normatividad (moral y derecho) para la acción a partir del mismo.[49] Por ello puede afirmarse que la politicidad o, lo que es lo mismo, la mundanización o inmanentización secular, se desprende naturalmente de la Revelación.

En cualquier caso, y como el tratamiento *en sí* de la cuestión de la secularización parece no presentar argumentos definitivamente persuasivos, cobra relevancia un enfoque indirecto del tema. Me refiero a un enfoque centrado en examinar las consecuencias que se pueden derivar de uno u otro posicionamiento acerca de los conceptos políticos modernos. Dicho enfoque privilegiaría la *praxis* sobre la *episteme*, la política sobre la teoría, la democracia sobre la ciencia, en definitiva, lo que queremos hacer frente a lo que queremos saber. Esta idea, inspirada en Rorty, defiende que no se precisa (ni es posible ni, quizá, conveniente) una adecuación entre nuestra acción y nuestros discursos teóricos sobre los fundamentos para la misma. Que las necesidades de supervivencia del ser finito impelen a la acción aun cuando se carecen de certezas definitivas

49. M. Cacciari, «Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 30, Universidad de Granada, 1990, p. 57.

para la misma. Brota así el espacio propio de la decisión, de la retórica y de la política. Éste es el espacio afín a los mitos. Un espacio que no debe asimilarse con posturas condescendientes con el decisionismo o el voluntarismo irracional. Al contrario, actuar sin certezas puede ser lo más racional en una situación dada. Por no hablar de que toda decisión es absoluta.[50] Además, esta postura no implica renunciar a la teoría, al conocimiento, a los fundamentos. Simplemente matiza que éstos también se construyen *a posteriori*, como narración posterior a la acción-decisión que reconstruye un sentido para ella y nos reconcilia con nuestro pasado permitiendo una identidad débil. Se nos dirá que, al menos, se precisa un sentido para la acción, aunque sea muy abstracto y consciente de su incompletud o deconstructividad. Y así es. Tal sentido, que une los extremos enmarcados por la omnipotencia del deseo humano y la frustrante tozudez de la realidad, es el que viene incorporado en los mitos que, sin prometer la eternidad ni alcanzar el rango de la ciencia ni su precisión lógica, nos ayudan a enfrentarnos con el lecho rocoso de lo real.

Todo este razonamiento tiene por finalidad destacar que, tal vez, el enfoque adecuado del problema de la secularización pase, también, por ubicar el debate en el terreno de qué política queremos hoy, qué conquistas de la modernidad cabe considerar irrenunciables y cuáles prescindibles o indeseables. Creo que, en gran medida, es esto lo que hacen Schmitt y Blumenberg cuando defienden o niegan, respectivamente, el carácter teológico secularizado de los conceptos políticos modernos. Es decir, deberíamos pensar qué influencia tiene para el fortalecimiento de una política democrática —que es lo que deseamos— el considerar que diversos conceptos de la misma poseen un pasado teológico —ya para continuarlo, ya para impugnarlo.

Por otro lado, y además de lo anterior, cuando se contemplan los diferentes sistemas simbólicos creados por el hombre en diferentes épocas como fruto de un mismo y único esfuerzo por adaptarse y sobrevivir, como en cierto sentido hace Blumenberg, incluso las teologías más dogmáticas y las políticas que de ellas se desprenden pueden ser contempladas como producto de la *autoafirmación humana* en su empeño por sobrevi-

50. J. Derrida, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997.

vir, en su *conatus*. No olvidemos que lo que Blumenberg parece criticar es la solidez *teórica* de los argumentos sobre la secularización, y esto, como he dicho, es secundario si prima la otra perspectiva, antropológica. Si este razonamiento es correcto, podríamos contemplar la propia teología política y las secularizaciones que implica como casos de *metáforas* mediante las que nombramos realidades inexperimentables en su totalidad pero que, pese a ello, necesitamos nombrar. Esto también vendría probado por la pluralidad de significados que albergan dichas expresiones y que obligan a una prolijidad y a una interminable recepción crítica, a la que este artículo quiere contribuir.

En este contexto no está de más recordar que, incluso para Blumenberg, que haya una discontinuidad no implica que la modernidad suponga una ruptura total con el medievo. Asumiendo la distinción de Cassirer entre sustancia y función, afirma que la crítica del sustancialismo histórico no impide hablar de una continuidad *funcional* entre edad media y moderna, pues ésta intenta responder a las preguntas que anteriormente solucionaba la teología, intentando igualmente dar sentido a la creación. Es decir, asume la función pero rechaza la sustancialidad teo-lógica de lo moderno.[51] Propiamente, Blumenberg concibe el *Neuzeit* como el intento, dentro de un nuevo contexto, de responder a problemas antropológicos, principalmente el del valor de las instituciones temporales, ya planteados en el medievo. Si bien, subraya que se trata de una función antropológica, no teológica. Es más, demuestra que no existen comienzos absolutos, tampoco para la ciencia moderna que, como el dogma cristiano o los mitos, responden a preguntas que vienen de lejos. Y ello no implica cuestionar la legitimidad de la nueva época.

Debo acabar retomando la última pregunta del primer párrafo de este trabajo («¿qué vínculos pueden establecerse entre la esfera de la religión y la de la política, más allá del tratamiento histórico-conceptual (remitido al origen de la modernidad) de este problema?»), pues sólo una respuesta persuasiva que se nutra de todo lo expuesto hasta ahora avalará la utilidad de estas reflexiones para mejorar nuestra comprensión de los vínculos entre política y religión.

---

51. *LTM*, p. 74.

Mi tesis es que lo decisivo en el problema de la secularización (relación entre religión y política) no es explicar el *tipo* de vínculo y el grado de deuda intencional que la política tendría respecto de la religión. Lo decisivo es reflexionar sobre el *tipo* de política y de religión que defendemos, o que padecemos, o que ponemos en juego. Una política reducida a representación (incluso personal: *nomos empsychos*) del invisible orden nacional y a decisión de guerra es, probablemente, afín (se explique ello como se explique) a una religión iusnaturalista (catolicismo) y voluntarista (calvinismo). Pero si la religión reivindica su heterogeneidad e irreductibilidad a la teología (y, en esta medida, a toda secularizabilidad acabada, perfecta, dogmática), recuperando una comprensión de su entraña mítica como algo valioso en sí e imposible de reducir a programa, entonces quizá sirva como índice y factor de la contingencia de todas nuestras políticas, pues se reduciría a tal funcionalidad, así como de una política heterogénea a la mímesis ideológica destructora de lo humano. Que lo religioso se despojara de todo criterio que fuese imposible de cumplir por hombre alguno, señalando y favoreciendo de ese modo la radical igualdad y libertad de lo humano (la entregada en el hecho de nacer y morir los unos junto a los otros), constituiría entonces la tenue señal de una comunitariedad humana que, aun manteniéndose inidentificable e impracticable políticamente, afectaría a todas nuestras identidades y prácticas políticas como testigo de contingencia y finitud. Quizá sólo recuperando la idea de lo religioso en tanto que deconstrucción (de todas las políticas y de todas las religiones) sea posible articular unos vínculos entre religión y política que no acaben en teología política.

Bibliografía

SCHMITT, C. (1941), *Teología política*, en *Estudios Políticos*, trad. F.J. Conde, Cultura española.

— (2000), *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Tecnos, Madrid.

CANZIANI, G., M.Á. GRANADA e Y.Ch. ZARKA (2000), *POTENTIA DEI. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano.

PETERSON, E. (1999), *El monoteísmo como problema político*, Trotta,

Madrid.
SCHMITT, C. (1988), *Théologie politique II*, Gallimard, París.
BLUMENBERG, H. (1966,1988), *La legitimité du Temps modernes*, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, Gallimard, 1999.
VOEGELIN, E. (1968), *Nueva ciencia de la política*, trad. J.E. Sánchez Pintado, Rialp, Madrid.
MONOD, J.-C. (2002), *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, París.
MARRAMAO, G. (1989), *Poder y secularización*, Península.
— (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós.
CACCIARI, M. (1990), «Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 30, Universidad de Granada.
RIVERA, A. (1999), *La política del cielo*, Olms.

D. BONHOEFFER Y LA NUEVA TEOLOGÍA POLÍTICA

Miguel Ángel Vicente Ruiz

El lugar que corresponde a D. Bonhoeffer (1906-1945) en el curso de unas reflexiones sobre religión y política es el de alguien que vivió ambas expresiones humanas intensamente y en estrecha relación. Eberhard Bethge, el mejor amigo de Bonhoeffer, convertido más tarde en su sobrino político, ha contribuido notablemente al conocimiento del teólogo con una biografía titulada: *Dietrich Bonhoeffer: teólogo, cristiano, hombre actual.*[1] Con este título quiso poner de manifiesto los sucesivos pasos que Bonhoeffer había dado: primero enseñando teología, después como cristiano que se propone vivir concretamente la fe en su Iglesia y, por último, a la manera de un hombre de acción implicado en la resistencia frente a Hitler, actividad esta última que le costaría la vida.

Dos décadas después de su muerte, el también teólogo J.B. Metz, impulsor de la llamada *nueva Teología Política,* cuya pretensión es que la palabra cristiana sea socialmente eficaz, se remitía a unas palabras que Bonhoeffer escribió desde la cárcel de Tegel en 1944. Éstas habían sido redactadas para el bautizo del sobrino que iba a llevar su nombre, Dietrich Bethge:

> No nos toca a nosotros predecir el día —aunque el día vendrá— en que los hombres serán nuevamente llamados a pronunciar la Palabra de Dios de tal modo que el mundo quede transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente

---

1. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual,* Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970.

> arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será el lenguaje de una nueva justicia y de una verdad nueva, el lenguaje que anunciará la paz del Señor con los hombres y la proximidad de su reino.[2]

Bonhoeffer se encontraba preso desde abril de 1943 bajo la sospecha de participar en la oposición a Hitler. Había comenzado así la etapa final de este pastor luterano nacido en 1906 en una familia de la burguesía prusiana que se sintió atraído por la teología, queriendo seguir quizá los pasos de su bisabuelo materno. Posteriormente, el compromiso cristiano y un singular sentido de la responsabilidad hicieron de él un testigo activo de su Iglesia y un hombre comprometido con el destino de su pueblo. Veamos ahora algunos aspectos que hacen de la vida y el pensamiento de Bonhoeffer una referencia para la nueva teología política, esto es, para una teología que desarrolle las implicaciones sociales del mensaje cristiano.

1. Mundanidad de la fe

Las citadas reflexiones desde la cárcel de Tegel acerca de un mundo transformado por la Palabra de Dios, tomaban en consideración sus primeras inquietudes de docente en Berlín. En efecto, Bonhoeffer ya se había preguntado entonces cómo entender la revelación de Dios de manera que pudiera tener un carácter vinculante, pues pensaba que los planteamientos teológicos y las posturas vitales no pueden separarse. Fue en 1932 cuando pronunció una conferencia en Berlín bajo el título «Venga a nosotros tu Reino», en la que denunciaba la religión que supone una evasión del mundo, es decir, que se desentiende de la dura realidad para elevarse sobre ella. Cristo, decía Bonhoeffer, no conduce al hombre «a mundos ideados por la evasión religiosa, sino que lo devuelve a la tierra como hijo fiel».[3]

Pero también rechazaba la actitud religiosa que opone al mundo una religión fortificada y hostil, pues Dios no quiere ser

---

2. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona, 1969, 210; cit. en J.B Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970, 141.

3. D. Bonhoeffer, *Creer y vivir*, Sígueme, Salamanca, 1985, 102.

impuesto por la fuerza, ni quiere este celo piadoso, «sino que gusta de llevar personalmente su causa y de cuidar o no del hombre, libre y gratuitamente».[4]

Así pues, tanto la evasión del mundo como la hostilidad religiosa frente a él, tanto el Dios fuera del mundo como el Dios contra el mundo, «no son sino dos caras de una misma cuestión: la falta de fe en el reino de Dios, en el que no cree ni quien lo busca fuera del mundo..., ni quien cree debe erigirse como un reino de este mundo».[5] Sólo puede pedirse la venida del Reino cuando se está completamente en la tierra. No se puede orar por el reino olvidando las miserias del mundo.

Las circunstancias en las que hoy se ora por la venida del reino, continúa Bonhoeffer en su conferencia, nos fuerzan a una implicación completa en la sociedad, a ser solidarios con el mal y la culpa del hermano, y a no hacerlo en soledad sino en un grito comunitario. No es tiempo tampoco de sustraerse a la tierra imaginando utopías o moralizando con recetas. «Venga a nosotros tu reino» es la plegaria de la comunidad de los hijos de la tierra que fijan su mirada en la resurrección de Jesucristo. Así es como viene el reino de Dios a nosotros: con la ruptura de la sentencia de muerte, con la resurrección.

Esta misma preocupación por la realidad en que vivía es expresada en la correspondencia que mantenía con los suyos. En octubre de 1931 había comentado a Erwin Sutz, antiguo compañero de estudios en Nueva York, su inquietud por la situación de hambre y paro que se iba a vivir en el próximo invierno alemán y por la necesidad de que la Iglesia hablara y viviera de otra forma en esa situación; si no es así, decía: «¿Para qué quiere uno entonces toda su teología?».[6]

En otra ocasión, ante las exigencias propuestas a los teólogos por un dirigente de su iglesia entre las que se encontraba la disponibilidad para el martirio en una lucha en que los ideales religiosos y políticos se aunarían, los estudiantes patalearon. Bonhoeffer se sintió decepcionado y les calificó de «iglesia violeta».

Se vivían momentos conflictivos en Alemania, en los que el afán por una teología que llevara al compromiso era algo más que

---

4. *Ibíd.*, 103.
5. *Ibíd.*, 104.
6. D. Bonhoeffer, *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, Sígueme, Salamanca, 1979, 55.

una idea. El ascenso del nacionalsocialismo en julio de 1932 con sus medidas contra los judíos, y la formación de los «Cristianos alemanes», compuesta de pastores y laicos simpatizantes con esta ideología, llevará a otros teólogos y pastores a adoptar una actitud crítica y a constituir la llamada «Iglesia confesante», en la que Bonhoeffer intervendrá activamente. Ya en 1933 tomó postura sobre la noción de jefe en un texto que difundió la radio de Berlín:

> Si el Führer se deja arrebatar por el súbdito hasta el punto de querer convertirse en su ídolo —y esto es lo que el súbdito espera siempre de él— entonces la imagen de Führer se desliza hacia la del seductor... El Führer y el cargo que se divinizan se burlan de Dios.[7]

Un año más tarde escribía a su abuela paterna, quien había contribuido sin duda a la actitud crítica del teólogo en los aspectos sociales y políticos,[8] transmitiéndole su oposición a la eliminación de los enfermos por medio de leyes y su rechazo a una iglesia racista que dejaría, por tanto, de ser cristiana.[9] Esta postura era compartida por otros teólogos, entre los que se encontraba su admirado Karl Barth.[10]

Desde Londres, donde acepta un cargo de párroco poco después, Bonhoeffer intentará transmitir a través de los contactos ecuménicos la situación de su iglesia en Alemania, que considera como un asunto que afecta al cristianismo en toda Europa. Hace una llamada urgente a la decisión: «creer significa decidirse».[11] Es rotundo en sus cartas a los representantes del Consejo Mundial de las Iglesias: debe quedar claro, le escribía a un obispo danés, que «la decisión está a las puertas: nacionalsocialista o cristiano».[12] También pondrá su empeño durante este tiempo en dar cobijo a los universitarios judíos expulsados.

El curso de los acontecimientos, así como las transformaciones que se iban dando en su propia persona, llevaron a Bonhoeffer a dedicar los siguientes años de su vida a formar a jóve-

---

7. Cf. Eberhard Bethge, *op. cit.*, 1970, 361.
8. Cf. *Ibíd.*, 31-34. «Al pie de su ataúd Dietrich manifestó que sus últimos años estuvieron penetrados por el dolor del pueblo judío.»
9. D. Bonhoeffer, *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, 68.
10. *Ibíd.*
11. *Ibíd.*, 80.
12. *Ibíd.*, 85.

nes teólogos en la vida comunitaria, tarea que le será prohibida por la Gestapo en 1940. Sin embargo, las implicaciones de su pensamiento teológico seguirán su curso. A su hermano Karl Friedrich le confiaba en 1935 que cuando comenzó con la teología pensaba que era algo distinto, un asunto académico; ahora se había convertido para él en *un camino vital*:

> Resulta que existen cosas por las cuales merece la pena comprometerse sin reservas. Y me parece que la paz y la justicia social, o propiamente Cristo, son algunas de ellas.[13]

Estas opciones, compartidas con otros creyentes de la Iglesia confesante evangélica en Alemania, provocarán su rechazo a la Iglesia del Reich, porque ésta no reconoce a Jesucristo como Señor, sino que subordina esta obediencia a los poderes del mundo, y se convierte en un instrumento del Anticristo.[14]

2. **Opción por la paz**

Se le presentará como evidente en estos años el pacifismo cristiano, al que reconocía haber combatido antes.[15] Ciertamente, al principio su pensamiento estuvo influido por la ética de aquel tiempo, con una idea de la fidelidad a la tierra y de pertenencia al pueblo que después abandonaría como engañosa. Bonhoeffer siempre mantuvo vivo el recuerdo de su hermano Walter, muerto en el frente de 1918 y consideraba la guerra como un mal que violenta la conciencia. Años más tarde, en su etapa de Nueva York, e influido por un compañero francés, Jean Laserre, será la pertenencia al pueblo cristiano lo que le irá afirmando en la urgencia de la paz:

> [...] tenéis hermanos y hermanas en nuestro pueblo y en todos los pueblos; no lo olvidéis. Suceda lo que suceda, no olvidemos nunca que el pueblo de Dios es *un* pueblo cristiano, que si estamos unidos no puede prosperar ni el nacionalismo ni el odio de razas o clases...[16]

---

13. *Ibíd.*, 93.
14. Cf. *Ibíd.*, 94.
15. Cf. *Ibíd.*, 95.
16. Cit. en Eberhard Bethge, *o.c.*, 221.

En 1936 expresaba que el cristiano nunca puede tomar parte en una guerra injusta. A partir del Sermón de la montaña el pacifismo cristiano le parece lo más natural. Intentaba despertar comprensión hacia la objeción de conciencia, empresa nada fácil entre sus compañeros y alumnos.

La actividad de Bonhoeffer se va viendo restringida por la prohibición de vivir en Berlín, en 1938, de hablar en público en 1940 y de imprimir o publicar sus escritos en 1941. Pero a través de sus cartas personales conocemos los centros de interés que después serán desarrollados en la *Ética*. En una carta de agradecimiento a Theodor Litt, filósofo y pedagogo, por una obra titulada *Conciencia protestante de la historia*, de 1938, Bonhoeffer se permite observarle que la fe cristiana no tiene su fundamento en las desorientaciones humanas, sino en el hecho de la encarnación de Dios:

> Sólo porque Dios se hizo hombre pobre, sufriente, desconocido y fracasado y porque Dios, a partir de ese momento, sólo se deja hallar en esa pobreza, en la cruz, por eso no podemos apartarnos de los hombres y del mundo, por eso amamos a los hermaos. Y porque la fe cristiana es de tal manera que de hecho lo *incondicionado está incluido en lo contingente*, el *más allá* se ha introducido en el *más acá* por la soberana libertad de la gracia, por eso el creyente no está desgarrado, sino que encuentra en este único lugar de este mundo a Dios y al hombre en uno; y desde ahora el amor a Dios y el amor al hermano están indisolublemente unidos.[17]

Cuando estalló la guerra, sus amigos americanos le invitaron a que fuera a vivir a los Estados Unidos y diera allí conferencias. Sería un refugiado más y estaría seguro. Abandonará Alemania, sobre todo por razón del servicio militar al que iban a ser llamados los de su quinta; tomar parte en una guerra en estas circunstancias le resultaría irreconciliable con su conciencia. Sin embargo, poco después, con el sentimiento de haberse equivocado, regresa a Alemania, donde los cristianos se encontraban ante la terrible alternativa de tener que elegir entre la derrota de su nación y la destrucción de la civilización cristiana. Quería compartir la suerte de los suyos, y nunca se arrepintió de hacerlo.

---

17. *Ibíd.*, 126.

En aquellos momentos su pasión por cumplir la voluntad de Dios se hace concreta y política. Su oposición a Hitler ya no será sólo en los principios, sino que se traducirá en actos. A través de su cuñado entrará en los servicios de contraespionaje que habían decidido, no sólo negociar con los adversarios, sino incluso eliminar a Hitler.

3. Valoración del Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento va siendo la parte de la Biblia preferida por Bonhoeffer porque en él, el Dios vivo se da a conocer en el aquí abajo de la vida humana. El Antiguo Testamento insiste sobre la tierra, la carne, el país, la descendencia, la vida. Dios es llamado creador tanto del cielo como de la tierra. Se declara compañero y aliado del hombre, no de las jerarquías celestes ni de las potencias cósmicas, y elige al ser humano como interlocutor. Decir que Dios está en medio del mundo no es para Bonhoeffer confundir Dios y mundo: es negarse a situarlo solamente fuera. El Antiguo Testamento es como la valla permanente e indispensable que impide al cristianismo confundirse con las innumerables religiones del más allá. Como dice Andrés Dumas: «Sin su raíz hebraica el cristianismo se transforma en los tiempos antiguos en gnosis, en los tiempos modernos en idealismo. Dios ya no está en medio del mundo. Vuelve a ascender al cielo mítico, después al metafísico».[18]

En estos momentos decisivos para su pueblo, defenderá una herencia histórica ligada a la conciencia de temporalidad que se opone a toda mitologización, y que sólo es posible donde la irrupción de Dios en la historia determina consciente o inconscientemente el pensamiento. Como escribe en una de sus últimas cartas, la fe del Antiguo Testamento no es una religión de redención, sino que las redenciones que aparecen en él son históricas, permiten poder seguir viviendo en la tierra ante Dios, no se trata de mitos para después de la muerte. Por consiguiente, no se debe separar a Cristo del Antiguo Testamento e interpretarlo a partir de los mitos sobre la redención:

---

18. A. Dumas: *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1971, 147.

> El cristiano no dispone, como los creyentes de los mitos de la redención, de una última escapatoria de las tareas y las dificultades terrenales hacia la eternidad: al igual que Cristo ha de apurar hasta el fin su vida terrena («Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), y sólo así el Crucificado y Resucitado está con él, y él es crucificado y resucitado con Cristo. El más acá no debe ser abandonado antes de tiempo. En este punto coinciden el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los mitos de la redención nacen de las experiencias de los hombres en los límites de su existencia. Pero Cristo toma al hombre en el centro de su vida.[19]

Así pues, el Nuevo Testamento no supera al Antiguo cambiándolo, sino que lo amplía, permaneciendo íntegramente fiel a él. Este pensamiento es uno de los más constantes de Bonhoeffer desde 1932, cuando exponía el sentido teológico de los tres primeros capítulos del Génesis, y se repetirá en vísperas de su muerte, cuando escribe el 27 de junio de 1944:

> La esperanza cristiana de la resurrección se distingue de la esperanza mitológica en que remite al hombre, de una manera totalmente nueva y más apremiante que el Antiguo Testamento, a la vida sobre la tierra.[20]

Desde la cautividad, proyectaba su matrimonio con María von Wedemeyer, con estas palabras:

> [...] cuando el pueblo de Israel se encontraba en una de sus crisis más agudas, el profeta Jeremías no dejaba de exhortarles a «comprar casas y campos en esta tierra», como señal de confianza en el futuro.[21]

Bonhoeffer pedía para ellos dos esta fe, no una fe que huye del mundo, sino que aguanta en el mundo, que ama esta tierra y le permanece fiel, a pesar de todo el dolor que proporciona:

> Me temo que el cristiano que no se atreve a tener los dos pies sobre la tierra no tiene más que un pie en el cielo.[22]

---

19. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 1983, 110.
20. *Ibíd.*, 148.
21. D. Bonhoeffer y María Von Wedemeyer, *Cartas de amor desde la prisión*, Trotta, Madrid, 1998, 52.
22. *Ibíd.*

4. Una ética de la responsabilidad: lo último y lo penúltimo[23]

Cuando Bonhoeffer escribió su *Ética*, el libro en que más empeño tenía, y en el que trabajó al mismo tiempo que desempeñaba su responsabilidad política, intentó que Dios apareciera, no como quien está en los confines, metafísicos o interiores, del mundo, sino en medio de él. Se preguntaba cómo expresar el mandamiento de Dios en medio de la complejidad política. La Ética quedó inacabada, pero poseemos fragmentos, redactados entre 1940 y 1943.

El pensamiento ético del último Bonhoeffer es central en su polémica teológica y cívica con el nacionalsocialismo: en él apela a la responsabilidad moral de los individuos y a la defensa de la tradición humanista de Occidente. La búsqueda de una ética concreta y práctica le hace preguntarse cómo puede tomar cuerpo en la vida cotidiana del creyente la realidad de Dios, que se ha encarnado en Jesucristo. El ser humano debe ser responsable frente a los demás en cada situación concreta: el prójimo concreto es su norma de acción. Bonhoeffer define a Jesús como el viviente responsable y mantiene que sus palabras, como ocurre con el Sermón de la montaña, sólo pueden explicarse como palabras de alguien que vive en completa responsabilidad. Este sermón establece lo que es propio de la responsabilidad cristiana, que no se limita a una parcela religiosa aislada, sino que abarca la totalidad de la acción mundana.[24]

Para Bonhoeffer no se pueden yuxtaponer los dos ámbitos, divino y natural. Esta yuxtaposición no es bíblica, no pertenece al Nuevo Testamento. El cristiano no se puede retirar a lugar alguno del mundo, ni interiormente ni en sentido externo:

> Es una negación de la revelación de Dios en Jesucristo querer ser *cristiano* sin ser *mundano*.[25]

Pueden leerse entre líneas en las afirmaciones de su *Ética* los acontecimientos que se vivían en aquellos años decisivos: la idolatría del éxito, o el engaño que sufrían las masas a costa del

---

23. Cf. A. Dumas, *op. cit.*, 143-165.
24. Cf. D. Bonhoeffer, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000, 176-189.
25. *Ibíd.*, 50.

Führer. Bonhoeffer realizaba una crítica motivada teológicamente: nadie puede inhibirse ante estos acontecimientos, porque quien desprecia a los hombres, desprecia lo que Dios ha amado, desprecia la figura del mismo Dios encarnado. Para Bonhoeffer, el hombre real no es objeto de desprecio ni tampoco de divinización, sino objeto del amor de Dios: el desprecio de los hombres y la divinización de los hombres se dan la mano.

La configuración con Cristo es para Bonhoeffer el origen de la ética concreta. No lo son las ideologías o los principios generales, sino la palabra de la justificación, de la nueva vida en Cristo, que es palabra última, cualitativa y cronológicamente y que está en relación con lo penúltimo, esto es, la realidad del mundo y los valores de la humanidad. Será ahora cuando recoja el planteamiento de su conferencia de 1932, opuesto igualmente a la huida del mundo y a la confrontación con él, para afirmar que lo último y lo penúltimo no pueden ignorarse, sino que se relacionan dialécticamente, ya que el mensaje central del Nuevo Testamento es que Dios ha amado al mundo en Cristo.

Bonhoeffer impugnó el falso realismo para el que acción política y acción cristiana son incompatibles, y se quejaba de que esta idea se hubiera extendido en Alemania. Indudablemente, si la palabra cristiana debe transformar y renovar la realidad, como él pensaba, esto tuvo lugar en buena medida en su vida. Su sobrina, Renate Bethge, nos ofrece un recuerdo familiar: Bonhoeffer siempre llevó consigo la Biblia de su hermano Walter, muerto en la guerra de 1914, a la edad de 18 años. Su muerte le afectó mucho y fue muy sentida por toda la familia. En esta Biblia se encontraban dos versículos de Pablo que la madre había escrito para Walter: «la letra mata, pero el Espíritu da vida» (2 Cor 3, 6) y «en resumen, el amor es la plenitud de la ley» (Rom 13, 10). «Dos versículos de gran importancia para la familia, como se ve por la actitud común de todos ellos y por su actividad en contra de un régimen injusto. Según la ley, la resistencia era ilegal; pero esa resistencia se hallaba bajo el signo del amor hacia aquellos que tenían que sufrir la injusticia.»[26]

---

26. Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Esbozo de una vida*, Sígueme, Salamanca, 2004, 2.

Bibliografía

BONHOEFFER, D. (1985), *Creer y vivir*, Sígueme, Salamanca.

— (1979), *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*, Sígueme, Salamanca.

— (1980), *Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio*, Sígueme, Salamanca.

— (1982), *Vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca.

— (1983), *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca.

— (1998) y M. von WEDEMEYER, *Cartas de amor desde la prisión*, Trotta, Madrid.

— (2000), *Ética*, Trotta, Madrid.

BETHGE, E. (1970), *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*, Desclee de Brouwer, Bilbao.

— (2004), *Dietrich Bonhoeffer. Esbozo de una vida*, Sígueme, Salamanca.

MARLÉ, R. (1968), *Dietrich Bonhoeffer. Testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Mensajero, Bilbao.

HOURDIN, G. (1995), *Dietrich Bonhoeffer, víctima y vencedor de Hitler*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

DUMAS, A. (1971), *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

TEOLOGÍA POLÍTICA EN LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD

La universalidad de la memoria passionis

Juan José Sánchez Bernal

1. Aclaraciones básicas: «vieja» y «nueva teología política»

El término «teología política» está bajo sospecha. Y con razón. Cuando menos, se trata, efectivamente, de un término ambiguo que da pie a malentendidos y consiguientemente a rechazos precipitados.

El concepto «teología política» viene de muy atrás: surge en el contexto del estoicismo y designa, frente a la teología mitológica y la teología natural, una «teología civil» o teología de la ciudad o burguesa, que se identifica en última instancia con el culto al Estado y sirve de legitimación y sanción (sacral) de la política dominante. Es la «vieja teología política». En versión moderna, esta concepción es reivindicada, tras la Primera Guerra Mundial, por C. Schmitt en una «teología política» sobre la base del tradicionalismo francés antiilustrado, como nueva versión de legitimación del poder, de la política autoritaria, a través de su sacralización.

Frente a esa «vieja» teología política, el teólogo católico Juan Baptist Metz lanzó a la discusión pública, en la segunda mitad de los años sesenta, un nuevo concepto de «teología política» que se sitúa justamente en las antípodas de la anterior. En ningún momento se trató de una nueva parcela del hacer teológico, como tampoco de una sacralización de la política, y menos de la política existente. Consistió, más bien, en la reivindicación del carácter público y en ese sentido político del discurso teológico, del discurso sobre Dios, frente, por una parte, a una modernidad que se sacudía de encima a la religión reduciéndola al ámbito de

lo privado, haciéndola invisible (Th. Luckmann) y así inofensiva, y frente a una teología, por otra parte, que, resignada, no supo reaccionar ante ese acoso de la modernidad de otro modo que recluyéndose ella misma en el ámbito privado, intimista, de la interpretación existencialista, transcendental o personalista de las promesas bíblicas y del discurso de Dios.

Sobre la base de una originaria teología escatológico-crítica y una concepción apocalíptica del tiempo, en las que Metz se encontraba con la mejor tradición protestante de la teología dialéctica de Barth y Bonhoeffer, que por esos mismos años actualizaban teólogos como J. Moltmann y D. Sölle, *la nueva teología política* reivindica la constitutiva dimensión crítico-pública de toda teología en cuanto riguroso discurso sobre Dios. No se trata, en efecto, de una nueva parcela teológica, sino de una nueva manera de hacer teología en cuanto discurso crítico frente al discurso dominante en la moderna sociedad y teología. Teología política como correctivo o crítica teológica al pensamiento dominante en cuanto ideología de lo existente, en cuanto legitimación de la política establecida y encubrimiento de su cara oscura.

2. De la teología utópica a la teología de la memoria

No obstante, esta «nueva teología política», aun cuando, como apunta J. Moltmann, era ya entonces expresión de la esperanza que brota de la Cruz, en aquellos optimistas años sesenta fue articulada bajo el signo optimista del «principio esperanza» de E. Bloch, del «espíritu de la utopía» que, a pesar de estar teñido con los crespones negros del dolor y la muerte, no se dejaba interpelar con suficiente radicalidad por el clamor de las esperanzas definitivamente truncadas de las víctimas. Éstas quedaban, como diría M. Horkheimer, bagatelizadas en la imparable dinámica de ese principio esperanza, de ese mesianismo a pesar de todo. Y así, aunque a la exigencia blochiana de ateísmo radical para despejar ilimitadamente el horizonte de la esperanza («sólo un ateo puede ser un buen cristiano») la teología política respondió mostrando que tal exigencia se quedaba corta, porque lo que en realidad se negaba en ella era el dios del teísmo tradicional pero en modo alguno el Dios cristiano que exigía una más radical crítica iconoclasta («sólo un cristiano puede ser un buen

ateo»), esa primera teología política no llegó a rebasar el umbral de la modernidad, salvando sólo la transcendencia del *deus maior*, la transcendencia de la esperanza cristiana frente a la utopía secular, pero no la peculiar transcendencia del «Dios menor», como dice J. Sobrino, del Dios *diferente* cristiano.

Una ruptura con esta «optimista» teología política significaba ya la «teología dialéctica» de K. Barth, y sobre todo la teología del «Dios débil» que D. Bonhoeffer elaboró desde la cara oscura de la modernidad, en la prisión del poder idolatrado. Es en la teología de este prisionero, de esta víctima de la *hybris* de la modernidad, donde, con seguridad no por azar, halla expresión coherente, en aquella Europa desgarrada, la fe esperanzada en el Dios *diferente* de Jesús, en el Dios «débil e impotente» en este mundo, en el Dios «expulsado» de este mundo y clavado en la Cruz, que sin embargo, justamente así, salva al mundo y abre un futuro verdaderamente humano. Y es, por la misma razón, en esta teología donde se «rompe» verdaderamente con la modernidad y se va «más allá» de ella: no negándola sin más y volviendo a la fe incuestionada y dogmática, como hacía la vieja teología política tradicionalista y autoritaria, sino enfrentándola con «lo otro de ella misma», con el «no-poder», con la debilidad que desenmascara y rompe su lógica dominante y la abre de este modo a la «otra historia» (no a la posthistoria) impulsada por la lógica de Dios, por la lógica del servicio y la solidaridad con las víctimas.

Este camino fue proseguido más tarde por la propia teología política de Metz y Moltmann, quienes, a partir de los setenta, es decir, a partir de la crisis del optimismo de la modernidad, realizan una significativa inflexión en su primera teología política. Asumiendo ahora no tanto la filosofía utópica de Bloch cuanto la crítica a la modernidad en la «dialéctica de la Ilustración» de Horkheimer y Adorno, pasan a elaborar una «nueva —novísima— teología política» desde el reverso de la historia y adoptan claramente la perspectiva del Dios *diferente* de Jesús: del Dios *crucificado* (Moltmann), de la *memoria passionis et resurrectionis* (Metz), del Dios débil y solidario con los sufrimientos de los hombres, de los excluidos y olvidados del progreso, de todas la utopías de la historia.

3. Teología en los límites de la modernidad

Esta novísima teología política, que surge de la conciencia de la crisis de la utopía idolatrada de la modernidad, interpela a ésta de una forma más radical desde la lógica contraria —«diferente»— del Dios débil y sufriente y así desenmascara su *hybris* como el ídolo que ha conducido a la muerte, a las «ruinas» (W. Benjamin) que ha generado y acumulado hasta el día de hoy. Y mediante esta interpelación la modernidad es empujada más allá de sí misma hacia una «postmodernidad» que no sea ya «más de lo mismo», sino una segunda modernidad reflexiva y solidaria con sus propias víctimas.

Esta nueva figura de teología política es, como expresa acertadamente Metz, una teología «en los límites, en la frontera de la modernidad» y se articula claramente desde la conciencia de la vigencia actual del insuperable pluralismo religioso y cultural. Es una teología de frontera que replantea con valentía y originalidad, desde la lógica bíblica y evangélica, las bases de la modernidad y desde ahí la relación entre política y religión, así como el sentido y el objetivo de un genuino ecumenismo de las religiones y de un diálogo de culturas.

Frente a una actual concepción de la política que se reclama con fuerza, si no con exclusividad, como ilustrada, una concepción que rechaza cualquier enraizamiento de la política en el ámbito simbólico religioso, que defiende una estricta separación de religión y política, y por tanto, como la primera modernidad, la reclusión de la religión al ámbito de lo privado, la nueva teología política reivindica la capacidad de la *memoria passionis* de cuestionar esa nueva forma, excesivamente formal y optimista, de «política a la altura de la modernidad», de fundamentación estrictamente secular de la acción política, inspirada esta vez en una lectura un tanto parcial de Hannah Arendt.

No se trata, evidentemente, de desandar el camino realizado en la modernidad y de volver a la «vieja» teología política, tan rabiosamente actual en el pensamiento neoconservador y su correspondiente política de confrontación y choque de civilizaciones. La diferencia es sutil pero abismal. Se trata de cuestionar una concepción de la política que no deja ningún resquicio para que entre en ella la *memoria passionis* como interpelación radical, que no permite ningún «espacio vacío de lo sagrado» (C. Leffort), ningún «espacio

vacío del poder» (M. Gauchet), ninguna «silla vacía que remita al mesías» (A. Heller). Una política que, por ello, corre peligro de desembocar en mercadotecnia, en mero pragmatismo, en negocio.

Esa era la ya vieja advertencia de Horkheimer frente a una política que no encerrara en sí algún momento de teología, por más que ésta debiera ser cuidadosamente, es decir, negativamente, formulada. No se trataba de caer de nuevo, resignadamente, en manos de la religión, como se le reprochó. Tampoco se trata ahora, para la nueva teología política, de dar alas al fundamentalismo e integrismos imperantes, y no sólo islámicos sino también y previamente cristianos. Se trata de saber si la felizmente conquistada política moderna de la libertad es suficientemente radical, es decir, humana, sin la permanente interpelación (e interrupción) de la *memoria passionis.*

4. El horizonte universal del sufrimiento

La referencia al «espacio vacío de la religión» tiene, en efecto, en la nueva teología política, el preciso sentido de una referencia a aquel horizonte que permite cuestionar con la máxima radicalidad el conformismo y particularismo de la política dominante: el horizonte del sufrimiento de *las víctimas*, del sufrimiento de *los otros*. Es ese horizonte, del que se hace eco una de las venas originarias de la tradición bíblica, y muy particularmente el mensaje evangélico de Jesús, el que permite ensanchar la mirada, el pensamiento y la praxis hacia un genuino universalismo, que no sólo no niega ni entorpece el legítimo pluralismo cultural y religioso, sino que lo permite y potencia e impide que degenere en choque de civilizaciones o mercado de baratijas sin ninguna referencia a la verdad. La «universal responsabilidad ante el sufrimiento de los otros» es una condición ineludible de toda genuina «ética mundial» y de toda concepción genuinamente ilustrada de política de la libertad.

Ésta es la reivindicación fundamental de la nueva teología política. Una reivindicación que, por lo menos, «da que pensar» (Ricoeur). Otra cosa es, como se pregunta el propio Metz, si las religiones, el cristianismo tanto como el islam o el judaísmo, serán capaces, ellas en primer lugar, de generar un ecumenismo de esa «responsabilidad universal» ante el sufrimiento de los otros.

Bibliografía

MARDONES, J.M. (2005), «Una revisión de la teología política», en *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica,* Sal Terrae, Santander, 198-217.

MATE, R. (2003), *Memoria de Auschwitz,* Trotta, Madrid.

—, «Auschwitz en la Teología Política de J.B. Metz» (Art. en publicación).

METZ, J.B. (1999), *Por una cultura de la memoria,* Anthropos, Barcelona.

— (y otros) (2001), *La provocación del discurso sobre Dios,* Trotta, Madrid.

— (2002), *Dios y tiempo. Nueva Teología Política,* Trotta, Madrid.

SÁNCHEZ, J.J. (1986), «Teología Política y Teología de la Liberación: un discurso crítico liberador sobre Dios», en *El Dios de la Teología de la Liberación,* Salamanca, 97-120.

ZAMORA, J.A. (2000), «Compasión política y memoria del sufrimiento. Entrevista a J.B. Metz»: *Iglesia Viva* 201, 1-59.

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA OBRA TARDÍA DE SIMONE WEIL

Adela Muñoz Fernández

1. Introducción

Albert Camus afirmaba que la construcción de Europa sería algo impensable sin tener en cuenta las reflexiones que Simone Weil (1909-1943) vertió en su último libro, *L'enracinement* («El arraigarse»).[1] Porque se trata de eso en este libro inconcluso, calificado como el testamento político de la filósofa: cuáles son las raíces de Europa y dónde encontrarlas; cómo combatir el desarraigo —la «enfermedad moderna»— en todas sus facetas: físico, moral, político y religioso. Simone Weil se planteó estas cuestiones en plena Segunda Guerra Mundial durante su exilio en Londres (1942-1943), cuando Europa se estaba desmoronando. Pero este desmoronamiento había comenzado, en su opinión, siglos atrás —concretamente con los movimientos intelectuales de los Enciclopedistas en el siglo XVIII— con la brecha cada vez mayor entre diferentes dominios: entre la ciencia y la religión, lo público y lo privado, lo laico y lo religioso. Pero fundamentalmente entre dos conceptos que adquirirán protagonismo en el siglo XX: derecho y obligación. Esta brecha conduce inevitablemente al desarraigo, cuya consecuencia evidente consiste en que el individuo no puede reconocerse en el medio en el que vive; es decir, en las instituciones sociales, políticas y religiosas. La sociedad no produce márti-

1. A. Camus: *Essais*, Gallimard, París, 1965, p. 1.701. Simone Weil: *L'Enracinement*, Gallimard, París, 1949 (1964); en adelante citado como E. Hay traducción española: *Echar raíces*, introd. de J.C. González y J.R. Capella, Trotta, Madrid, 1996.

res, sino seres desarraigados (E: 62).[2] La vida en sociedad se torna difícil y queda como vía de escape el ensalzamiento de la vida privada. El interés por lo público disminuye y el grado de compromiso social del individuo hacia su entorno se ve mermado. Las acciones solidarias, la compasión, se ven relegadas a la categoría de la iniciativa privada, de lo religioso, como le ocurre al concepto de la «gracia», con el cual no se sabe muy bien qué hacer en el siglo XXI. Y sin embargo, afirma nuestra autora, es únicamente a través de la gracia —interpretada no en sentido dogmático, sino como un respeto universal hacia todo ser— como esta brecha llega a cerrarse y el desarraigo puede ser combatido. Para quien se considere una persona religiosa, independientemente de su credo, resultaría entonces una obligación el actuar compasivamente. Pero ¿existe la obligación política de ser generoso y compasivo? La respuesta de nuestra autora a esta pregunta es claramente positiva: desde el momento en que el otro es percibido como siendo digno de mi respeto, se derivan ciertas obligaciones ineludibles hacia él, y estas obligaciones son tanto políticas como religiosas. A su juicio se trata aquí de una cuestión de coherencia: si admitimos que tenemos obligaciones ético-religiosas hacia el otro, estamos admitiendo ya de hecho que tenemos obligaciones políticas hacia él; pues resultaría inconsecuente defender, por ejemplo, el derecho del otro a una vida digna, pero luego prohibir o impedir que acceda a los derechos que le conducirían a llevar esa vida digna.

Sus propuestas para la reorganización de la futura Francia libre presentadas ante el gobierno en el exilio de De Gaulle entre 1942 y 1943 en el ya citado libro *L'enracinement* causaron reacciones muy diferentes: desde el estupor de los máximos dirigentes de la *Résistance* hasta la admiración de un Camus, quien vio en ellas el germen de una nueva Europa.[3] La intención de la fi-

---

2. En términos similares se expresará posteriormente Hannah Arendt en su explicación sobre el origen del totalitarismo: si éste gozó de un éxito repentino e inesperado en la Alemania de los años treinta se debió a una creciente masa de población desplazada y sin horizonte. (Ver: H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 492 y ss; traducción de la versión original *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Nueva York, 1958.)

3. Para ampliar información sobre este intenso último año de vida en el exilio londinense consultar J. Cabaud: *Simone Weil á New York et á Londres: les quinze derniès mois (1942-1943)*, Plon, París, 1967.

lósofa era recuperar el concepto de gracia para la Europa del siglo XX, hundida por dos guerras mundiales y estancada en los valores tradicionales heredados del siglo XVIII que se habían mostrado ineficaces en evitar las barbaries de este siglo. Esta ineficacia proviene de haber despojado a la noción de justicia del acompañamiento de la gracia, porque resulta imposible ser justo con el otro si previamente no reconocemos que tenemos efectivamente obligaciones concretas hacia él. Y este reconocimiento se hace evidente solamente a través de la gracia. El estupor de De Gaulle provenía de la propuesta de introducir un concepto como el de la gracia en un discurso socio-político. Para Simone Weil se trata, sin embargo, de un paso lógico y coherente, atendiendo a su peculiar interpretación de este concepto como una «extrema atención» hacia el otro.

En este artículo analizaré en qué consiste actuar motivado por la gracia y de qué modo puede interpretarse ésta desde un punto de vista no sólo metafísico-religioso, sino también sociopolítico.

2. «Dos fuerzas reinan en el universo: la necesidad y la gracia»

La obra de Simone Weil ha sido tradicionalmente dividida en dos fases: una primera denominada «fase política», que se extendería desde sus primera publicaciones a partir de 1930 hasta aproximadamente 1937; y una segunda, denominada «fase religiosa», que abarcaría desde 1937 hasta su muerte en agosto de 1943.[4] En la primera fase predominan casi exclusivamente los temas políticos, destacando principalmente la cuestión sobre la posibilidad de la revolución marxista. La filósofa no se plantea aún cuestiones religiosas, ni siquiera la pregunta acerca de la existencia de dios. Como ella misma confesará años más tarde, esta pregunta carecía entonces, en primer lugar, de datos esenciales para su desciframiento y, en segundo lugar, no era siquiera

4. Para ampliar información sobre la evolución intelectual de Simone Weil consultar la biografía escrita por su amiga Simone Pétrement: *La vie de Simone Weil*, vol. I y II, Fayard, París, 1973. Existe traducción española: *La vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997.

una pregunta importante.[5] El concepto de gracia no aparece aún en sus escritos. Urgente era, por el contrario, educar al proletariado y acabar con su explotación y conseguir la unidad de los sindicatos. Esta concepción cambiará radicalmente, sin embargo, a raíz de dos sucesos importantes en el panorama político europeo de la primera mitad del siglo XX. Primeramente, el fracaso de los partidos de izquierda en eliminar definitivamente la explotación, cuyo ejemplo manifiesto lo constituía la URSS de Stalin, la llamada «patria de los trabajadores», donde precisamente el proletariado se hallaba sometido a una represión brutal. Era evidente que la revolución marxista no conduciría a una sociedad igualitaria, porque quien ha sido duramente explotado tiende a su vez a explotar al otro. Las críticas de Simone Weil hacia el marxismo se intensifican, culminando con la publicación de su famoso artículo de 1933 «Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?», en el cual niega abiertamente la posibilidad de tal revolución.[6] Aquella famosa frase de Marx «la religión es el opio del pueblo» debe ser substituida, en su opinión, por esta otra: «la idea de revolución es el opio del pueblo». A ello hay que añadir el horror que le causó asistir en las reuniones de trabajadores a las descripciones de los famosos procesos de Moscú, donde se narraban, entre vítores de los asistentes, los fusilamientos ordenados por Stalin. La filósofa se pregunta entonces qué tiene que ver la causa obrera con esta exaltación de la muerte.[7] Su escepticismo cada vez mayor hacia las instituciones políticas, especialmente hacia los partidos, provocará un progresivo distanciamiento de los órganos directivos de los sindicatos, aunque ello no le impedirá seguir participando en acciones puntuales, como las manifestaciones de los parados en le Puy durante 1934-1935. Es en este período cuando sus dudas acerca de la eficacia de medidas exclusivamente políticas para hacer frente a la injusticia, al mal, se acrecientan. Nuestra autora está buscando otra fuente de acción, otra inspiración, pero aún no sabe darle un nombre.

---

5. Así lo expone en una carta dirigida al Padre Couturier en 1942, carta que ha sido recogida —junto a otras— en el volumen *Lettre á un religieux*, Gallimard, París, 1951, considerado como su «autobiografía espiritual». Hay traducción española: *Carta a un religioso*, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1998.

6. «Perspectives. Allons-nous vers la Révolution prolétarienne?», en *Oeuvres complètes*, Tome II: *Écrits historiques et politiques, vol. 1: l'engagement syndical (1927- juillet 1934)*, Gallimard, París, 1988.

El segundo suceso importante que tuvo lugar en Europa fue el estallido de la Guerra Civil española en 1936. Nuestra autora marcha a Barcelona para integrarse en las milicias de la CNT, pero su estancia en España será breve. El mismo horror que sintió con las descripciones de los procesos de Moscú reaparece ahora en las descripciones de sus camaradas de asaltos a iglesias, fusilamientos de clérigos, etc. Ella no puede entender que el bando republicano, que debería luchar por la eliminación de la barbarie, caiga en esta espiral de brutalidad, y llega a la conclusión de que todo ser humano, explotador o explotado, está sometido por igual a una necesidad brutal que se manifiesta en la forma de la repetición del mal. Quien sufre busca transmitir inmediatamente su dolor y este proceso implica que lo que en un principio era sólo dolor, acaba transformándose gracias a esta transferencia del propio dolor al otro, en un mal. Nada hay de extraño, pues, que los que un día fueron explotados se erijan hoy en explotadores de sus antiguos camaradas. Su breve experiencia de la Guerra Civil Española significó un punto de inflexión en sus futuras reflexiones, en las que despuntan cuestiones metafísicas y religiosas, que darán paso a lo que se ha denominado la «fase religiosa» de su pensamiento: la lucha contra la injusticia, contra la repetición del mal no puede ser sostenida exclusivamente en acciones inspiradas en conceptos políticos. Es necesario otro tipo de fuerza, de inspiración para las acciones humanas. Esta otra fuerza o inspiración es la gracia.

«Dos fuerzas reinan en el universo: la necesidad y la gracia.» Con estas palabras comienza *La pesanteur et la grâce*, el libro que mejor puede introducirnos al pensamiento de Simone Weil.[8] A juicio de nuestra autora existen solamente dos fuerzas o dos inspiraciones, las cuales motivan todas nuestras acciones: la necesidad (o «gravedad») y la gracia (o «luz») y ambas fuerzas son excluyentes (PG, p. 1). Así, pues, todas las acciones humanas están motivadas o bien por la necesidad o bien por la gracia; una tercera posibilidad no existe. ¿En qué consisten ambas fuerzas o inspiraciones?

---

7. Ver: «Le Congrès de l'Union des Syndicats de la région Parisienne», en *Écrits historiques et politiques, vol. II: l'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, París, 1991, pp. 447-448.

8. *La pesanteur et la grâce*, Plon, París, 1948; en adelante citado como PG. Existe traducción española: *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1998.

2.1. *La acción inspirada por la necesidad (o «gravedad»)*

Este tipo de acción consiste en lo siguiente: *una acción que tiene como causa —o inspiración— el seguir ciegamente la «ley natural»*. La filósofa describe esta ley a través de dos características: *a*) la expansión del poder y *b*) la propagación del dolor. En la medida en que el ser humano actúa motivado por estas dos características que definen la ley natural, está actuando inspirado por la necesidad. Esta ley natural se nos presenta primeramente como una lucha constante por el poder. Para describir esta lucha recurre Simone Weil a un relato de Tucídides sobre la guerra en el Peloponeso, en el cual el historiador griego relata la ocupación de la isla de Melos por parte del ejército ateniense. Éste se dispone a atacar la isla y a someter a sus moradores a la esclavitud. Los habitantes de Melos, en clara inferioridad militar y seguros de su derrota, apelan para no ser esclavizados a su convicción de que la justicia está de su parte por ser los más débiles en este enfrentamiento. Los atenienses no ven, sin embargo, razón alguna para dejarse guiar por esta convicción. Como, por otra parte, tampoco quieren ser considerados como gente arbitraria, fundamentan su ataque de la siguiente manera: puede que su acción de someterles a la esclavitud no se ajuste a la justicia divina, pero se ajusta a la ley natural que ha regido siempre la voluntad humana, esto es, que donde hay un fuerte y un débil es natural que el primero someta al segundo.[9] Tucídides insiste más adelante en su relato que los habitantes de Melos no habrían dudado en hacer lo mismo con los atenienses de haber sido más fuertes que ellos.[10] En ausencia de la gracia (de la «luz»)

---

9. «[Atenienses a los habitantes de Melos]... ni juzgamos ni actuamos fuera de los cauces de lo que los hombres piensan respecto a la divinidad ni de lo que desean en sus relaciones recíprocas; pensamos de la divinidad —por conjetura— y de los hombres —de modo palpable— que según una ley natural imponen siempre su dominio los que tienen poder.» (Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro V, 105, Cátedra, Madrid, 1988.) Para un comentario de Simone Weil a este párrafo de Tucídides ver: *Attente de Dieu*, La Colombe, París, 1950 (1957), pp. 102-103; en adelante citado como AD. Traducción española: *A la espera de dios*, trad. de María Tabuyo y Agustín López; prólogo de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1993.

10. «Y nosotros [atenienses], que no establecimos la ley [natural] ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la heredamos cuando ya estaba en vigor y la dejaremos para que continúe estándolo siempre, la aplicamos convencidos de que tanto vosotros como cualquier otro que tuviera un poder similar al nuestro haría lo mismo.» (Tucídides, *ibíd.*)

es inevitable, afirma nuestra autora, que el poderoso someta al débil, pues fuera de la acción inspirada por la gracia —que constituye la «excepción» (PG, p. 1)— sólo hay acciones inspiradas por la necesidad. Cuando al ser humano le falta la inspiración de la gracia, toda brutalidad es posible y nada puede detenerle. Por eso utiliza Simone Weil el concepto de «gravedad» como sinónimo de la necesidad: todo cae bajo la ley natural, excepto aquello que es atraído hacia arriba. De igual forma todas las acciones del ser humano *caen* en la necesidad (en el seguimiento de la ley natural), salvo que otra fuerza mayor intervenga, y la única fuerza aún más poderosa que la necesidad es la gracia. El argumento de los atenienses muestra con toda claridad, concluye la filósofa, que allí donde no hay fuerzas equilibradas, no hay posibilidad alguna para la justicia (en todo caso sólo para el derecho del más fuerte, que nada tiene que ver con la justicia, AD, pp. 102-103). Por ello define Tucídides la justicia como una «fugitiva del campo de los vencedores».

No hay pues un bando justo y un bando injusto en la guerra del Peloponeso (como tampoco lo habrá, según Simone Weil, en la Guerra Civil Española ni en ninguna guerra). Cada ser humano utiliza el poder contra el otro y sufre bajo el poder del otro y en la lucha por el poder todos los seres humanos se parecen entre sí y son cómplices.[11] Se puede resumir la acción inspirada en la necesidad como la obsesión por dominar al otro. Y la forma más brutal de dominar al otro consiste en hacer que sufra en mi lugar, es decir, en transferirle mi propio dolor. El otro debe cargar ahora con mi sufrimiento pasado. Las acciones inspiradas en la necesidad tienen, por ello, un marcado carácter compensatorio. De ahí que quienes han sido explotados tienden a explotar al otro (como en el caso de la URSS) y quienes han sufrido la violencia tienden a ser violentos (como en la Guerra Civil Española). Esta espiral de venganza solamente tendrá su fin cuando permitamos que nuestras acciones cesen de estar inspiradas por la necesidad y pasen a estar inspiradas por la gracia. El contacto con la fuerza hipnotiza, embrutece, hace perder el sentido de que los seres no son cosas, hace

---

11 «La force maniée par autrui est impérieuse sur l'âme comme la faim extrême, dès qu'elle consiste en un pouvoir perpétuel de vie et de mort.» (*La source grecque*, Gallimard, París, 1953, p. 18; en adelante citado como *SG*.)

olvidar la idea de auto-limitación, de relación con el otro y con lo otro de sí mismo. El resultado consiste en la desacralización del otro: puesto que no significa nada para mí, puedo transferirle mi dolor sin ningún remordimiento. Desde el momento en que se decide que la vida del otro no vale nada, quitarla resulta lo más «natural». Nada puede impedirlo porque el seguimiento de la «ley natural» es tan ciego y automático y el sentimiento de «borrachera» colectiva tan real, que sólo una «una fuerza del alma excepcional», algo sobrenatural, podría impedirlo. Y esta fuerza es la gracia.[12]

2.2. *La acción inspirada por la gracia (o «luz»)*

Puesto que la gran mayoría de las acciones del ser humano tienen por inspiración la necesidad —el ser humano sigue casi siempre la «ley natural»— las raras ocasiones en que muestra generosidad y compasión hacia el otro han de tener otra inspiración diferente. La gracia es por ello «la excepción» (PG, p. 1). La acción inspirada por la gracia consiste en la *suspensión* de la obsesión del ser humano por extender su poder y por transferir su dolor al otro, aspectos éstos que caracterizan, como acabamos de ver, la «ley natural», en cuyo seguimiento ciego consiste la acción inspirada por la necesidad. Dado que el sujeto que actúa motivado por la gracia está libre de esta obsesión, la inspiración que mueve a quien actúa guiado por ella es radicalmente distinta a la inspiración de quien actúa guiado por la necesidad. La diferencia esencial radica en la distinta percepción del otro. Quien actúa motivado por la necesidad percibe en el otro solamente o bien un competidor o bien una presa, en ambos casos ve a alguien a quien no considera digno de respeto; por ello los atenienses no respetaron a los habitantes de Melos, como nos relata Tucídides. Quien actúa motivado por la gracia, por el contrario, percibe en el otro un ser digno de res-

---

12. «Lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'être humaines en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n'est plus naturel à l'homme que de tuer. Il y a là un entraînent, une ivresse à laquelle il est impossible de résister sans une force d'âme qu'il me faut bien croire exceptionnelle, puisque je ne l'ai rencontrée nulle part.» (Carta a Georges Bernanos, citado en J. Cabaud: *L'expérience vacue de Simone Weil*, Plon, París, 1957, pp. 146-147.)

peto y de atención. De ahí que la gracia sea definida como un ejercicio de «extrema atención» hacia el otro. ¿Pero de dónde proviene este respeto?

Siguiendo a Platón afirma Simone Weil que todo ser humano guarda en sí mismo, aunque no siempre sea consciente de ello, el recuerdo del bien absoluto o dios (nuestra autora considera ambos términos como sinónimos). El filósofo griego narra en *Fedro* (246 a-247) que el alma pudo contemplar antes de caer en este mundo, ese bien absoluto o dios por unos breves instantes. La acción inspirada por la gracia es posible, pese al sometimiento inevitable a la necesidad, porque la aspiración hacia el bien absoluto o dios, aun en su mínima expresión, es algo innato en todo ser humano.[13] Aunque éste actúe casi siempre motivado por la necesidad y no por la gracia, esta aspiración, en la cual se basa el respeto hacia el otro, no desaparecerá nunca porque forma parte de su naturaleza. Actuar inspirado por la gracia es entonces posible, aunque «excepcional». Podría deducirse de esta afirmación que este tipo de acción está preservada a seres igualmente excepcionales, como los místicos o santos. Algunos pasajes de nuestra autora parecen confirmar esta interpretación, sin embargo insiste en que, puesto que la aspiración al bien está presente en todo ser humano «sin ninguna excepción», todo individuo está capacitado para actuar inspirado por la gracia. Se da aquí el hecho paradójico de que la acción motivada por la gracia es caracterizada como algo excepcional, pero la posibilidad de actuar inspirándose en ella está al alcance de todos, esto es, no tiene absolutamente nada de excepcional. La solución a esta paradoja radica en educar a los niños en la gracia, o lo que es lo mismo, en la «atención hacia el otro». Sobre algunas propuestas pedagógicas de nuestra autora volveré al final de este artículo.

---

13. «Ainsi tout être humain, sans aucune exception, y compris le plus dégradé des esclaves, a un âme qui vient du monde situé au-dessus des cieux, c'est-à-dire de Dieu, et qui est appelée à retourner.» (*SG*, p. 106.) «L'âme retrouve un souvenir du dieu qu'elle suivait là-haut et dont elle voit l'image dans l'être aimé. Ce souvenir est d'abord très imparfait.» (*ibíd.*, 111.)

3. Los dos aspectos del concepto de la gracia

3.1. *El aspecto metafísico-religioso del concepto de la gracia*

Para quien actúa motivado por la gracia, el otro, lejos de ser percibido como una mera presa, conserva siempre un carácter sagrado, porque sabe apreciar en él esa aspiración innata hacia el bien absoluto o dios. Éste se expresa a través de todas sus criaturas y cada modo de expresión es por ello sagrado y digno de respeto. El más débil aparece aquí ya no en calidad de botín, sino como un ser que refleja el bien absoluto o dios, como un intermediario entre dios y el mundo. El más fuerte sabe apreciar la «parte sobrenatural» del más débil, como reflejo de «lo más alto» (CIV, p. 144), por eso lo considera como un igual.[14] Actúa entonces como si de hecho existiese un equilibrio de fuerzas entre ambos y esto sólo es posible mediante la gracia. Solamente actuando inspirado por ésta puede impedirse la brutalidad, por ello la gracia es «el único principio de justicia en el alma humana».[15] Un gobierno justo sería aquél, afirma Simone Weil, en el que estuvieran integrados tanto el más fuerte como el más débil, tanto el vencedor como el vencido (PG, p. 196). Donde no hay fuerzas equilibradas, no hay posibilidad alguna de justicia. Por eso afirma Tucídides que la justicia es una «fugitiva del campo de los vencedores».

Para quien actúa motivado por la gracia, el otro aparece como un «intermediario» entre el creador (el absoluto bien o dios) y la criatura (el mundo y todos los seres que lo habitan) (PG, p. 53, SG, p. 96). El otro es un «canal» a través del cual creador y criatura se comunican, un punto de conexión entre lo necesario y el bien, entre lo natural y lo sobrenatural. La única buena acción consiste en posibilitar esa comunicación. En este sentido, el otro representa una posibilidad de comunicación entre el absoluto bien o dios y la creación, posibilidad que no debe ser jamás des-

---

14. *Cahiers IV-VII (sept. 1941-févr. 1942)*, Gallimard, París, 1997. «La vertu surnaturelle de la justice consiste, si on est le supérieur dans le rapport inégal des forces, a se conduire exactement comme s'il y avait égalité.» (*AD*, p. 104.)

15. «Ne pas exercer tout le pouvoir dont on dispose, c'est supporter le vide. Cela est contraire à toutes les lois de la nature: la grâce seule le peut.» (*PG*, p. 12.) «C'est aussi la seule faculté de l'âme [el amor sobrenatural o gracia] d'où ne puisse procéder aucune brutalité d'aucune sorte. C'est donc le seul principe de justice dans l'âme humaine.» (*PG*, p. 195.)

truida, porque se destruiría con ello la razón del respeto hacia él.[16] Es esta condición de ser un «intermediario hacia dios» la que hace de cada ser humano algo sagrado. Porque el otro no se define primeramente por su relación conmigo, sino por su relación con el bien absoluto o dios. Como Platón narra en el *Fedro*, el alma «pasó su cabeza tras la bóveda celeste» *antes* de caer en un cuerpo (246 a-247 e). Este «antes» significa que el otro se define *originalmente* por su relación con el bien absoluto o dios, por ser un intermediario hacia él. El otro tiene, por tanto, una conexión originaria con el absoluto bien o dios independientemente de mí. Si niego esta conexión primaria del otro con el absoluto bien o dios, no sólo destruyo lo que hay de sagrado en él, sino que reduzco su existencia a su relación conmigo.[17]

3.2. *El aspecto socio-político del concepto de la gracia*

De esta concepción del otro como un «intermediario hacia el bien absoluto o dios» deriva Simone Weil las obligaciones hacia todo ser humano. Puesto que todo ser humano es un intermediario hacia el bien absoluto o dios (CIX, p. 196) y tiene como vocación retornar a aquél (SG, p. 106), está en la obligación de atender al otro. *El yo no es originalmente un sujeto de derechos, sino un sujeto de obligaciones hacia el otro*. El concepto de «sujeto» surgido de la modernidad europea ha contribuido a concebirnos primeramente como un sujeto «receptor de derechos» y solamente en un segundo plano como un sujeto «responsable de tener obligaciones hacia el otro». La perspectiva aquí es muy diferente, pues al afirmar que el ser humano es primeramente un sujeto de derechos estamos de hecho afir-

---

16. «Les choses crées ont pour essence d'être des intermédiaires. Elles sont des intermédiaires les unes vers les autres, et cela n'a pas de fin. Elles sont des intermédiaires vers Dieu.» (*Cahiers VIII-XII [févr. 1942-juin 1943]*, Gallimard, París, 2002, CIX, p. 196). Existe una versión en español de los *Cahiers*: *Cuadernos*, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2001.

17. «L'exigence de bien absolu habitant au centre du cœur et le pouvoir, quoique virtuel, d'orienter l'attention et l'amour hors du monde et d'en recevoir du bien, constituent ensemble un lieu qui attache à l'autre réalité tout homme sans exception. Quiconque reconnaît cette autre réalité reconnaît aussi ce lien. A cause de lui, il tient tout être humain sans aucune exception pour quelque chose de sacré à quoi il est tenu de témoigner du respect.» (*Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957, p. 75; en adelante citado como EL.)

mando que el otro «me debe» mis derechos; se trataría de una acción desde el otro hacia mí. Sin embargo, al afirmar que el ser humano es primeramente un sujeto de obligaciones, como opina la filósofa, estamos de hecho afirmando que «soy yo quien le debe al otro» sus derechos; resulta una acción desde mí hacia el otro. La preferencia de nuestra autora por esta segunda opción proviene del hecho de que *el grado de compromiso con el otro es mayor* si afirmo que tengo obligaciones hacia él o ella, que si afirmo simplemente que él o ella tiene derechos. Pongamos un ejemplo que no proviene de la filósofa, sino de una autora contemporánea: Onora O'Neil. Algunos derechos denominados «universales», afirma esta autora, no conllevan obligaciones «universales», como es el caso de muchos derechos sociales: que un gobierno reconozca el derecho de todos sus ciudadanos a disfrutar de bienes materiales (vivienda y trabajo dignos, etc.), no significa en absoluto que el gobierno sea legalmente responsable de la pobreza de una parte de la sociedad. (Es decir, estos ciudadanos no pueden denunciar a sus gobernantes por la pobreza que sufren.) De ello se deduce que resulta más cómodo reconocerle al otro un derecho que reconocer las propias obligaciones hacia él. La reciprocidad entre derechos y obligaciones queda aquí desequilibrada.[18] Este desequilibrio resulta evidente en el atraso con el que se promulgó la primera Declaración de las Obligaciones Universales del Ser Humano (1997) con respecto a la primera Declaración Universal de los Derechos Humanos promulgada por la ONU (1948).

Una tarea pendiente y urgente es, según Simone Weil, llevar a cabo una crítica del concepto mismo de Derecho y promover el concepto de «obligaciones universales». En su opinión se ha producido un desequilibrio en el discurso político-jurídico entre la mucha dedicación al concepto de Derecho y la escasa al concepto de obligaciones, relegando éstas en gran medida al dominio de la ética o la religión, a la esfera de lo privado. Tener obligaciones hacia el otro significa atender a sus «necesidades vitales», sin las cuales su vida física y espiritual correría un

18. O. O'Neil: *Tugend und Gerechtigkeit: konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Akad. Verlag, Berlín, 1996, pp. 168, 173. Víctor Abranowich va más allá en su discurso al afirmar que los derechos sociales deben ser interpretados como derechos humanos exigibles ante la autoridad correspondiente. (V. Abranovich: *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, Madrid, 2002.)

grave riesgo. Estas necesidades vitales configuran, pues, el contenido de mis obligaciones hacia el otro. La filósofa ofrece un criterio para distinguir qué necesidades pueden ser calificadas realmente de «vitales»: aquéllas cuya omisión pondría en grave peligro tanto la integridad física como la espiritual. También ofrece una lista completa de estas necesidades vitales, tanto físicas como espirituales.[19] Muchas de estas necesidades fueron recogidas posteriormente en la primera Declaración Universal de los Derechos Humanos patrocinada por la ONU en 1948. En este sentido Simone Weil fue una pionera al concretar el contenido de estas necesidades, enumerándolas y analizándolas. Pero incluso llegó más allá, al insistir en la necesidad de definir y concretizar también las obligaciones universales del ser humano. El insistir demasiado en los derechos universales (humanos) y poco en las obligaciones universales conlleva a un desequilibrio legal y moral en la sociedad; en definitiva, al desarraigo. Los seres humanos tienen derechos universales, sí, pero también obligaciones universales. De poco sirve reconocer los derechos humanos, si nadie cree estar en la obligación de garantizarlos. La seriedad de este desequilibrio y los peligros para la convivencia que ello entraña, han sido puestos de relieve solamente en los últimos años. La primera Declaración de las Obligaciones Universales del Ser Humano data de 1997 (nada menos que con casi 50 años de retraso respecto a la primera Declaración Universal de los Derechos Humanos), recoge esta advertencia de nuestra autora y concluye que una sociedad democrática debe atender por igual tanto a los dere-

---

19. Estas necesidades vitales son descritas por Simone Weil en los artículos: «Études pour une déclaration des dévoirs vers l'être humain» (*EL*, pp. 74-84) y «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain» (*EL*, pp. 9-57). Estos artículos, escritos en su último año de vida (1942-1943), fueron elaborados con ocasión de la participación de la filósofa en el proyecto de la reorganización política de Francia una vez liberada de los alemanes, auspiciado por el gobierno de De Gaulle en el exilio londinense. *Estas necesidades vitales son las siguientes:*

a) físicas: alimentos, calor, dormir, higiene, descanso, deporte, etc. (*EL*, p. 81),

b) espirituales: son más difíciles de definir, pero la filósofa nos ofrece una lista completa de ellas clasificadas en pares contrarios de necesidades. El ser humano tiene necesidad por igual de: igualdad-jerarquía, obediencia-libertad, verdad-libertad de expresión, intimidad-vida social, propiedad privada-propiedad colectiva, castigo-honor, seguridad-riesgo y arraigarse (esta necesidad carece de contrario).

Para un comentario más extenso sobre estas necesidades ver: Rainer Wimmer: *Simone Weil als politische Denkerin*, protocolo del seminario sobre Simone Weil, 1-3 de noviembre de 1991 en la Academia Evangélica de Bad Boll (Alemania).

chos como a las obligaciones universales.[20] La acción justa es aquella, afirma la filósofa, en la que el individuo atiende a las necesidades vitales del otro, es decir, a sus propias obligaciones hacia él o ella. De igual modo una sociedad será más justa en la medida en que sus ciudadanos sean educados en la prioridad de cumplir con sus obligaciones hacia el otro. Y es la inspiración de la gracia la que nos proporciona esta prioridad de las obligaciones hacia el otro. Esta prioridad solamente es percibida por quien actúa motivado por la gracia; por ello, al eliminar este concepto del discurso socio-político sobre la justicia se está de hecho eliminando la posibilidad misma de la justicia, ya que si atender a las necesidades del otro no supone urgencia alguna, la indiferencia ante el dolor ajeno se torna automática.

4. Educar en la gracia

En primer lugar hay que señalar que cuando Simone Weil utiliza el término de «gracia» no lo está empleando en el sentido estrictamente cristiano que normalmente se ha dado a este concepto. Alcanzar la gracia no está ligado, en su opinión, a pertenecer a ninguna doctrina religiosa en concreto, ni siquiera al hecho de ser creyente. La gracia no es monopolio de ninguna creencia en particular ni constituye un dogma ni es un estado del alma, sino que consiste en «una buena orientación de la mirada». Una mirada llena de atención hacia el otro y hacia el mundo; por ello la gracia se define como un ejercicio de «extrema atención hacia el otro».[21] Todo aquel que atiende al otro está actuando ya de hecho inspirado por la gracia, aun siendo un ateo. No es necesario creer en ningún dios para actuar motivado por la gracia, basta con reconocer en el otro su carácter sagrado. De hecho es preferible actuar motivado por la gracia sin dar ningún nombre a dios, que actuar dándole un nombre falso o que no le corresponde. El mal no radica en el ateismo, sino en la idolatría. Se debe

---

20. «Die Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten des InterAction Council», *Die Zeit*, n.° 41, 1997.

21. Esta orientación está ya dirigida por el amor, como a juicio de Simone Weil, interpreta Platón. Según el filósofo griego la naturaleza (*anánke*) es seducida por la razón (*noûs*) sin ninguna violencia, sino a través de una «sabia persuasión». (Platón: *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1988, *Timeo 48.*)

fomentar por tanto más el educar en las obligaciones hacia el otro que el creer en un dios determinado. La iglesia católica ha reducido, sin embargo, el concepto de gracia al significado de predestinación (dios otorga la gracia sólo a determinados seres humanos), que tergiversa completamente, según la filósofa, su significado original consistente en atender al otro. Como consecuencia de este reduccionismo ha excluido otras interpretaciones valiosas de este concepto, como por ejemplo, el *amor fati* profesado por los estoicos, consistente en un «amor universal» hacia el mundo. Nuestra autora reconoce que ha habido concepciones de la gracia anteriores al cristianismo (*intuitions pré-chrétiennes*) que la Iglesia debería incorporar a su doctrina, si pretende servir de referencia espiritual a la sociedad.[22] Debe llevar a cabo además una autocrítica y una reforma profunda de la institución, comenzando por re-definir el concepto mismo de «gracia», el cual ha sido interpretado tradicionalmente de una forma sesgada y poco tolerante. En su opinión las religiones pueden contribuir a educar al individuo en la gracia en la medida en que ofrecen representaciones de este concepto a través de mitos, parábolas, etc.; siempre y cuando ninguna de ellas pretenda erigirse en poseedora del concepto mismo de la gracia. El ser humano tiene necesidad de expresar la parte sobrenatural que hay en el mundo —esa inspiración innata hacia el bien absoluto o dios— y las religiones pueden ofrecer ejemplos de esta expresión.

Puesto que la gracia se define por una «extrema atención» hacia el otro, se debe fomentar en la escuela el aprendizaje sobre la base del concepto de atención. No hay diferentes formas de atención: la atención con la que aprendemos es la misma con la que actuamos, porque «atender» al otro implica ya, una forma justa de actuar. Quien sabe prestar atención al otro, está ya escuchando las necesidades de éste, por ello su acción hacia él goza ya de una inspiración sobrenatural, la de la gracia. Simone Weil presupone de este modo que se da una conexión automática entre un uso teórico de la atención —como método de aprendizaje— y un uso práctico —como forma de actuar. Por ello afirma que llegados a un punto de atención «el deseo del bien puro hace descender a éste automáticamente». Esta conexión automática

22. Así se titula precisamente uno de sus libros: *Intuitions pré-chrétienes*, La Colombe, París, 1951.

entre el acto teórico de atender al otro y el acto práctico de cumplir con mis obligaciones hacia él es posible gracias a que los «valores auténticos de lo verdadero, lo bello y lo bueno» vienen producidos por un «único y mismo acto»: una plenitud de la aplicación hacia el objeto en cuestión.[23] Nuestra autora propone una reforma pedagógica consistente en no dar prioridad a la acumulación de contenidos, sino a la paciencia del atender. Hay que educar en la capacidad de escuchar, no en la de memorizar.[24]

La gracia consiste en una «extrema atención hacia el otro», por ello es la base de la justicia, ya que para ser justos con el otro, se debe «atender» a sus necesidades vitales; es «el único principio de justicia del alma humana» (PG, p. 195). El error de la sociedad moderna —del cual se deriva el desarraigo—, critica nuestra autora en sus dos últimos libros *Écrits de Londres et dernières lettres* y *L'Enracinement*, estriba en una concepción de la justicia en la cual la gracia ha quedado marginada, relegándola a la esfera privada.[25] Culpa de ello principalmente a los intelectuales de la Revolución francesa, en concreto a los Enciclopedistas, quienes fomentaron conceptos, a su juicio, tan nocivos como el de «religión natural».[26] Por ello en la sociedad moderna no se

---

23. «Les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau et de bien dans l'activité d'un être humain se produisent par un seul et même acte, une certaine application à l'objet de la plénitude de l'attention. Seule l'opération surnaturelle de la grâce fait passer une âme à travers son propre anéantissement jusqu'au lieu où se cueille l'espèce d'attention qui seule permet d'être attentif à la vérité et au malheur.» (*EL*, p. 36.)

24. Sobre las propuestas pedagógicas de Simone Weil ver: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962. Hay traducción española: *Pensamientos desordenados*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 1995.

25. Estos libros, publicados póstumamente, surgieron a petición de un encargo de Louis Closon, dirigente del grupo «Action sur la France» de la Dirección de Interior del gobierno en el exilio de De Gaulle. Simone Weil se encargaría de esbozar durante la primera mitad de 1943 las futuras bases política y jurídica de Francia, una vez liberada del dominio nazi. Pero más que un documento político-jurídico se trata de una reflexión filosófica sobre la pérdida de espiritualidad en la sociedad moderna occidental, hecho que ha conducido a Europa al desarraigo. No es de extrañar por ello que sus superiores, hombres de Estado, se sorprendieran de este tono. A raíz de este suceso sus relaciones con el grupo se enfrían, hasta el punto que la filósofa solicita, poco antes de morir en agosto de 1943, su dimisión.

26. *Oppression et liberté*, Gallimard, París, 1955, p. 233. Como señala Robert C. Zaehner, esta Revolución supuso un ataque directo a la religión concebida como revelación, profecía y gracia. Los artífices de la Revolución estaban más interesados en fomentar un tipo de religión acorde con el emergente espíritu burgués; algo «cómodo, razonable, poco exigente» que pudiese adaptarse a las ambiciones materiales de la nueva sociedad. Se trataba de fundar una «religión naturalista» basada en los principios de la razón, donde conceptos como la gracia no juegan ningún papel. (Ver: R.C. Zaehner: *Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*, Walter, Olten, 1980, p. 50.)

sabe muy bien qué hacer con la noción de la gracia y no se le deja espacio, salvo en el discurso religioso. Pero si el concepto de gracia se deja de lado, no es posible explicar la aspiración innata en el ser humano al bien absoluto o dios. Eliminada la gracia nos faltaría la razón para respetar al otro, pues sólo a través de ella puede ser percibido su carácter sagrado, consistente en esta aspiración. Y si no se percibe este carácter en el otro, ¿qué me impide masacrarlo?

Esta interpretación del concepto de la gracia desde la perspectiva del discurso socio-político sobre la justicia ha sido recibida con suspicacia, cuando no con una crítica feroz, por parte de algunos autores, como Ph. Dujardin, quien sostiene que el intento de extrapolar conceptos metafísico-religiosos al dominio de la política conduce al «totalitarismo ético» y se corre el riego entonces de recurrir a la teocracia como forma de gobierno.[27] Dujardin no se toma, sin embargo, la molestia de analizar el concepto de gracia tal y como lo interpreta la filósofa, es decir, no en su relación con el dogma eclesiástico, sino con la educación en una cierta forma de contemplar el mundo «atendiéndolo».

El contexto histórico en que Simone Weil vierte estas reflexiones sobre política y religión es el de una Europa en plena guerra mundial y sus circunstancias personales son las de vivir en el exilio. Su afán es ahora, en su obra tardía, recuperar un sentido de la espiritualidad que pueda servir de referencia a una futura sociedad y que evite el desarraigo del individuo. Se trata de saber cómo y dónde echar raíces. El fracaso ante las barbaries del siglo XX radica en que la sociedad moderna, heredera de los valores de la Ilustración donde se ha despojado al concepto de la gracia de su significado original, ha recurrido a un ancla demasiado débil para arraigarse. La larga tradición de los derechos humanos en Occidente no ha podido finalmente impedir las atrocidades a las que hemos asistido y seguimos asistiendo, porque este concepto no cuenta aún con la reciprocidad correspondiente en el discurso de las obligaciones universales hacia el otro. Dado que el grado de compromiso político obtenido a través del reconocimiento de los derechos del otro es menor que el grado de compromiso político obtenido a través del reconocimiento de

27. Ph. Dujardin: *Simone Weil. Idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, 1975, p. 157, 170.

la prioridad de mis obligaciones hacia el otro, la implicación del individuo en la sociedad se verá mermada. Es necesario, por tanto, enraizarse en aquello que evite la crueldad, que interrumpa el seguimiento ciego de la ley natural y nos proporcione una nueva inspiración para nuestras acciones. La gracia, entendida como esta «extrema atención» hacia el otro, es la única fuente posible de justicia, ya que despojando a ésta de aquélla la aspiración al bien se desvanecería y la percepción del otro se vería reducida a la categoría de competidor o presa. La construcción de Europa que Simone Weil comenzó a perfilar en sus últimos escritos de 1942-1943 basaba su principio en la idea de educar al individuo y ciudadano en la gracia. Y en esta tarea religión y política coinciden en el objetivo: las religiones interpretando el concepto de la gracia desde su aspecto religioso-metafísico, como la percepción del carácter sagrado del otro; la política interpretándolo desde su aspecto socio-político, como la atención a las necesidades vitales del otro, las cuales constituyen el contenido de mis obligaciones hacia él o ella. La religión no es al fin y cabo otra cosa, concluye la filósofa, que el ejercicio de la política de la extrema atención.

4. **Bibliografía**

WEIL, Simone:

Attente de Dieu, La Colombe, París, 1950 (1957).

Écrits de Londres et dernières lettres, Gallimard, París, 1957.

Intuitions pré-chrétienes, La Colombe, París, 1951.

La pesanteur et la grâce, Plon, París, 1948 (1954).

La source grecque, Gallimard, París, 1953.

L'Enracinement, Gallimard, París, 1949 (1964).

Lettre à un religieux, Gallimard, París, 1951.

Oeuvres complètes, Gallimard, París, desde 1988:

- Tome II: *Écrits historiques et politiques*:

Écrits historiques et politiques, vol. 1: l'engagement syndical (1927- juillet 1934), París, 1988.

Écrits historiques et politiques, vol. 2: l'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937), París, 1991.

- Tome VI: *Cahiers*:

Cahiers IV-VII (sept. 1941-févr. 1942), París, 1997.

Cahiers VIII-XII (févr. 1942-juin 1943), París, 2002.

Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Gallimard, París, 1962.

Traducciones al español

A la espera de dios, trad. de María Tabuyo y Agustín López; prólogo de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1993.
Pensamientos desordenados, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 1995.
Echar raíces, introd. de J.C. González y J.R. Capella, Trotta, Madrid, 1996.
La gravedad y la gracia, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1998.
Carta a un religioso, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1998.
Escritos de Londres y últimas cartas, trad. de Maite Larrauri, Trotta, Madrid, 2000.
Cuadernos, trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2001.

Bibliografía adicional

ABRANOVICH, Víctor (2002), *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, Madrid.
ARENDT, Hannah (1987), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza Editorial, Madrid.
CABAUD, Jacques (1957), *L'expérience vacue de Simone Weil*, Plon, París.
— (1967), *Simone Weil á New York et á Londres: les quinze dernièrs mois (1942-1943)*, Plon, París.
DUJARDIN, Philippe (1975), *Simone Weil: idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble.
O'NEIL, Onora (1996), *Tugend und Gerechtigkeit: konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Akad. Verlag, Berlín.
PÉTREMENT, Simone (1973), *La vie de Simone Weil*, vol. I y II, Fayard, París.
— (1997), *La vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid.
PLATÓN (1988), *Obras completas*, Aguilar, Madrid.
TUCÍDIDES (1988), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Cátedra, Madrid.
WIMMER, Rainer (1991), *Simone Weil als politische Denkerin*, protocolo del seminario sobre Simone Weil, 1-3 de noviembre en la Academia Evangélica de Bad Boll (Alemania).
Die Zeit: n.° 41, 1997: «Die Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten des InterAction Council».

III

DEBATES CONTEMPORÁNEOS

MONOTEÍSMO, INTOLERANCIA Y VIOLENCIA

El debate teológico-político sobre la «distinción mosaica»

José A. Zamora

1. El renacer de los fundamentalismos religiosos

Resulta prácticamente imposible abordar la cuestión de la relación entre religión y política sin que aparezca de inmediato el espectro casi omnipresente del fundamentalismo.[1] La búsqueda de sentido e identidad en un mundo globalizado parece encontrar expresión llamativa en identidades étnicas, nacionales y religiosas de corte fundamentalista que muestran su rostro más terrible como «locuras asesinas» en los incontables conflictos étnico-religiosos de la última mitad del siglo XX y comienzos del XXI.[2] Las noticias procedentes de Iraq, de Afganistán, de la frontera indo-paquistaní, de Timor, de Israel o, en otro sentido, el crecimiento de las sectas de origen norteamericano en toda Latinoamérica y del tradicionalismo católico en Europa, etc., parecen confirmar este vínculo entre el «retorno» de lo religioso y el incremento del fundamentalismo, ambos supuestamente superados por la modernidad.

¿Es inherente el fundamentalismo al hecho religioso? No cabe duda de que mirando la historia resulta difícil no consta-

1. Uso el término fundamentalismo en un sentido general, no específico, a la manera como aparece en el discurso público. Pese a todas las diferencias existentes en dicho uso, pretende señalar una actitud de enrocamiento en la certeza de las propias convicciones y en el desprecio de la pluralidad de opiniones distintas. Sobre el origen del término y su significado específico, cf. José A. Zamora: «Fundamentalismo religioso, religión civil y la guerra», en: C. Roldán, Tx. Ausín, R. Mate (eds.): *Guerra y paz. En nombre de la política*, Madrid, 2004, pp. 277-292.

2. Cf. A. Maalouf: *Identidades asesinas*, Madrid, 1999.

tar un fuerte nexo entre ambos.[3] La historia de las religiones está sembrada de uno de los rasgos más característicos del fundamentalismo, la intolerancia. Dicha intolerancia nace del intento de identificación total y sin fisuras de unas determinadas visiones del mundo y de la vida, de unas conductas individuales y unas instituciones sociales/políticas concretas con la voluntad divina, identificación sancionada y legitimada por una autoridad religiosa no cuestionable en absoluto, así como del intento de imponer, frecuentemente por la fuerza, dichas conductas e instituciones universalmente.

¿Cómo explicar esa notoriedad del fundamentalismo en la modernidad tardía? ¿A qué se debe el «retorno de la religión» y su cada vez mayor relevancia política? Hay quien cree encontrar un nexo de unión entre los fenómenos de desintegración valorativa y relativismo cultural en dicha modernidad tardía, entre la inseguridad identitaria que esto provoca y el resurgir fundamentalista de las identidades religiosas en las que se articula una reacción defensiva frente a dicha inseguridad.[4] También hay quien ve una relación entre los procesos de globalización económica y cultural, por un lado, y, por otro, las nuevas necesidades de identidad y pertenencia que no pueden ser satisfechas por los mecanismos globalizadores de intercambio económico e informacional cada vez más abstractos, instrumentales y deslocalizados, y que o bien son satisfechas por los nuevos movimientos sociales o por los fundamentalismos religiosos y nacionalistas.[5]

Otros relacionan el renacer de los fundamentalismos con el final de la llamada «guerra fría», el fin de las ideologías y el triunfo de un único sistema político-económico, el liberal capitalista, dibujando un escenario futuro de «choque de civilizaciones», donde la principal línea divisoria es la que separa el Occidente cristiano del oriente musulmán, visto este último como una

---

3. Cf. J. Flaquer: *Fundamentalismo. Entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender*, Barcelona, 1997, p. 5.

4. Cf. Flaquer: *Op. cit.*, pp. 7 ss.; P.L. Berger: *Una gloria lejana. La fe en tiempos de credulidad*, Barcelona, 1994, pp. 92-94; J.M. Mardones: *Las nuevas formas de la religión*. Estella, 1994, pp. 116 s.; íd: «Modernidad», en: íd. (ed.): *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, 1999, pp. 21 s.

5. M. Castells: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, vol. II. *El poder de la identidad*, Madrid, 1998, pp. 34 ss.; A. Touraine: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid, 1997, p. 59.

amenaza llena de peligros.[6] Por fin, cabe pensar que el fundamentalismo representa un rechazo de la «cultura» moderna, sus valores, su crítica de la religión, su permisividad moral, etc. Estaríamos pues ante una «revuelta contra la modernidad» o ante la «revancha de dios» contra sus críticos.[7]

2. El peligro monoteísta y la alternativa politeísta

En cualquier caso, cada vez son más las voces de alarma que advierten sobre el peligro de la religión para una convivencia pacífica de los seres humanos, cada vez son más los que ven en su «retorno» una fuente de violencia e intolerancia que amenaza el «orden mundial». Se señala especialmente a las religiones monoteístas y al rastro de sangre que ellas han dejado a lo largo de toda la historia de la humanidad para dar cuenta de una violencia desbordante que aparentemente se sustrae a otras determinaciones conceptuales.

Todos los reproches actuales contra los monoteísmos se apoyan en una convicción cuya solidez parece casi incuestionable: en todos ellos se articula una pretensión incondicional de verdad a partir de una relación incondicional con dios (revelación) que tiene consecuencias fatales. La tesis de la crítica teológico-política del monoteísmo es que la fe en el dios único conduce al terror, porque ese dios no tolera junto a sí ningún otro dios verdadero y, en consecuencia, ningún adorador de falsos dioses.

El debate sobre el monoteísmo es tan antiguo como el término mismo, que nace ya, como producto típico del racionalismo, en contraposición ventajosa a otra creación terminológica tan abstracta como él: el politeísmo.[8] Pero pronto cambiarán las tornas y el tono despectivo con el que se comienza hablando del politeísmo dejará paso a una corriente de simpatía que re-

---

6. Cf. S.P. Huntington: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997.

7. Cf. B. Lawrence: *Defensor of God. The fundamentalist Revolt against the Modern Age*, Londres, Nueva York, 1990; G. Kepel: *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Madrid, 1991.

8. Cf. W. Schmidt: «Naissance des Polythéismes (1624-1757)», *Archives des Sciences Sociales des Religions* 59 (1985), 77-90.

corre buena parte de la filosofía moderna y contemporánea. David Hume está en el comienzo de la recurrente reivindicación moderna del politeísmo: «La intolerancia de casi todas las religiones que han sostenido la creencia en la unicidad de dios es tan digna de señalar como el principio opuesto mantenido por los politeístas. La implacable estrechez de espíritu de los judíos es bien conocida». Lo mismo vale para el islam y el cristianismo.[9]

También para Schopenhauer la intolerancia es un rasgo específico de monoteísmo que lo distingue del politeísmo. No se trata de una desviación o una perversión, sino de una característica que le es inherente y esencial: «Un dios único es por su propia naturaleza un dios celoso, que no concede a ningún otro la vida. Por el contrario, los dioses politeístas son tolerantes por su propia naturaleza: viven y dejan vivir [...]».[10] Y qué no decir de las reflexiones sobre la «gran utilidad del politeísmo» en la *Gaya ciencia* de F. Nietzsche: «El monoteísmo, esa rígida consecuencia de la doctrina de un hombre normal —es decir, la fe en un dios normal, junto al que tan sólo hay falsos dioses de mentira— fue quizás el mayor peligro de la humanidad hasta la fecha. [...] En el politeísmo se encontraban prefigurados el libre pensamiento y el espíritu plural del hombre: la fuerza de crearse nuevos y propios ojos y repetidamente nuevos y todavía más propios [...]».[11] Toda la crítica nietzscheana del monoteísmo queda concentrada en su conocida y polémica fórmula del «monotono-teísmo».[12]

Si el monoteísmo supone el triunfo de una *única* concepción del hombre, del mundo y de la historia, la imposición de una unidad coactiva que anula la pluralidad creativa y la libertad diferenciadora, presentando un vínculo esencial con la violencia y la intolerancia, el politeísmo representa una posibilidad reprimida de libertad para la diferencia, para la verdadera autodeterminación, para la convivencia no violenta de los mu-

---

9. D. Hume: *La historia natural de la religión*, ed. bilingüe, trad. de C. Cogolludo e intr. de S. Rábade, Trotta, Madrid, 2003, p. 97.

10. A. Schopenhauer: *Paralipomena*, en *Sämtliche Werke* T. 5, (ed. W. Löhneysen), Frankfurt a.M., 1986, p. 423.

11. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* n.° 143, en *Sämtliche Werke* (KSA), T. 3, München 1980, pp. 490 s.

12. F. Nietzsche: *Der Antichrist*, n.° 19, en *Sämtliche Werke* (KSA), T. 6, München 1980, p. 185.

chos y distintos. Esta contraposición ideal-típica entre monoteísmo y politeísmo, que parece no necesitar un contraste con los datos históricos, adquiere inmediata significación política si nos preguntamos por los posibles herederos seculares de ambos, lo que en la estela de Nietzsche parece inevitable. La sombra del dios monoteísta, como es de sobra sabido, es alargada. La moral religiosa, el mesianismo religioso, las instituciones religiosas..., tienen herederos, que a los ojos de los antimonoteístas resultan tan peligrosos como sus ancestros. El monoteísmo se convierte de esta manera en el referente de la crítica a la modernidad poscristiana o, al menos, a una de las modernidades. O, dicho de otra manera, la crítica del monoteísmo se ha convertido en un elemento esencial de la lucha por la «verdadera» modernidad política y cultural. No hay mejor respuesta a los que califican a Nietzsche y sus actualizadores posmodernos de contrailustración que pagarles con la misma moneda.

3. El antimonoteísmo filosófico-político

Desde que la ya clásica obra de K. Löwith señalara las raíces teológicas de la filosofía moderna de la historia,[13] no han faltado autores dispuestos a rescatar a la modernidad de las terribles garras de la tradición judeo-cristiana, de la que aquella pretendía emanciparse, al parecer sin mucho éxito. Si la filosofía de la historia revolucionaria es la heredera de la antigua teológica, es preciso desenmascararla como el actual monoteísmo político[14] y deslegitimarla como representante de la modernidad política genuina.

H. Blumenberg ha sido uno de los más prominentes opositores a la tesis de K. Löwith sobre la secularización de la escatología cristiana en la filosofía de la historia. En su teoría de la *legitimidad de la modernidad* defiende que la idea de progreso no es originariamente una secularización de la historia de sal-

13. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

14. Cf. O. Marquard: «Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?», en: J. Taubes (ed.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (Religionstheorie und Politische Theologie, T. 1), Paderborn, 1983, 77-84, p. 82.

vación.[15] El concepto de progreso proviene, según él, de la autoafirmación contra el absolutismo divino formulado en el nominalismo, autoafirmación que caracteriza la posición autónoma de la época moderna.

> La afirmación de que es el hombre el que hace la historia no contiene ninguna garantía para el progreso que él pueda llevar a cabo en ese hacer; de entrada se trata sólo de un principio de autoafirmación contra la inseguridad del conocimiento provocada por el principio teológico extraño y prepotente; se postula su inaplicabilidad en la penetración intelectual por parte del hombre de sus propias obras, y por tanto también de su propia historia.[16]

Tan sólo la frustración de las expectativas tempranas lleva a convertir los muchos progresos en un progreso infinito y a reconstruir el pensamiento teleológico, lo que tuvo tremendas consecuencias para las teorías políticas apoyadas en dicho pensamiento. Esta idea de progreso es «el regulativo que puede hacer humanamente soportable la historia».[17] Blumenberg sostiene que

> [...] la filosofía de la historia es el intento de responder a una cuestión medieval con los medios disponibles con posterioridad a la edad media. [... La idea de progreso,] en cuanto una de las respuestas posibles a la pregunta por la totalidad de la historia, fue introducida en la función de la conciencia que había desempeñado el marco de la historia de salvación entre creación y juicio final.[18]

Partiendo de la tesis de Blumenberg, O. Marquard ha interpretado la continuidad entre la filosofía moderna de la historia y la teodicea no desde el punto de vista del contenido sino desde el punto de vista *funcional*, y así mantiene el teorema de la continuidad, pero transformándolo. La función de la filosofía de la historia, inseparable de las teorías políticas ocupadas en su realización, es exonerar a dios de la incongruencia del mun-

---

15. Cf. H. Blumenberg: *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, 2.ª ed. ampli. y reelab., Frankfurt a.M., 1983, pp. 46 ss.
16. *Op. cit.*, p. 44.
17. *Op. cit.*, p. 45.
18. *Op. cit.*, p. 60.

do cargándola sobre los hombros del ser humano. Así pues, la filosofía de la historia conduciría, según él, «a un ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*».[19] Dicha filosofía habría tenido su origen en la crisis de credibilidad de la «teodicea optimista» leibniziana y se habría convertido en representante indirecta del interés teológico socavando la posición de autonomía que supuestamente debía fundamentar. En el fondo, Marquard y Blumenberg están de acuerdo en que la filosofía de la historia es «contramodernidad»[20] o, con otras palabras, «reacción metafísica» dentro de la Ilustración.[21]

Para O. Marquard la filosofía de la historia produce una totalización a través de la construcción de una historia única que entroniza a un poder único. Tras el cristianismo renace una peligrosa figura monomítica:

> El mito único absoluto en singular, que en cuanto segundo final de la polimitología prohíbe la pluralidad de la historia, porque sólo permite ya una única historia: el monomito de la historia revolucionaria que produce la felicidad en exclusiva. Allí donde esa nueva mitología se apodera del mundo presente, queda liquidado aquello de la mitología que ciertamente era libertad: la pluralidad de las historias, la división de poderes en el absoluto, el gran principio humano del politeísmo.[22]

Contra otro gran representante de la tesis de la secularización en la teoría política, C. Schmitt, se trataría, pues, de buscar en el politeísmo un precursor teológico-político de una modernidad no totalizante y, por ello, no totalitaria. No son los conceptos teológicos del monoteísmo judío o cristiano los que pueden apadrinar unos conceptos políticos modernos verdaderamente humanos y humanizantes, sino el politeísmo. Evidentemente no se trata de restaurar una forma religiosa del pasado, en realidad irrecuperable después de la crítica moderna de la religión, sino de recuperar las posibilidades de un «politeísmo ilustrado». Éste cuenta con aliados. Ya desde el siglo XVIII, de modo paralelo al

---

19. Cf. íd.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1973, S. 70.
20. *Op. cit.*, p. 16.
21. H. Blumenberg: *op. cit.*, p. 251s.
22. O. Maquard: «Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie», en íd.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1982, 103.

surgimiento de la filosofía de la historia y para compensar la toma de poder por parte del monomito que unifica la historia, se puede constatar, según O. Marquard, una vuelta a la búsqueda de la polimitología perdida, un «retorno de lo reprimido».

4. «La distinción mosaica» o el origen monoteísta de la violencia

Este parece ser precisamente el punto de partida de J. Assmann, un reconocido egiptólogo alemán que navega con enorme soltura por el amplio mar de las ciencias del espíritu más allá del horizonte de su especialidad y que ha desencadenado con su obra *Moisés el egipcio* un nuevo episodio en el debate sobre los vínculos entre monoteísmo, intolerancia y violencia.[23] Assmann cree haber encontrado en Egipto justo aquello que la autocomprensión oficial del monoteísmo ha «reprimido», pero que, sin embargo, ha permanecido presente en la memoria monoteísta de Occidente como reverso negado y desmentido. De modo similar al mecanismo psicológico de la «represión» analizado por S. Freud, el indicador más vivo de la represión cultural lo encontramos en la violencia con que irrumpe lo reprimido de modo recurrente a lo largo de la historia de Occidente: «en la idea de la *prisca theologia* y en el hermetismo del renacimiento, en las ideas de la religión natural, del spinozismo y el panteísmo en la Ilustración y en el romanticismo temprano y en los diferentes nuevos cosmoteísmos, desde los cósmicos muniqueses hasta el «dios de Hitler», el culto a Wicca y otras religiones de la New-Age».[24]

---

23. Cf. J. Assmann: *Moisés el egipcio*, Madrid, 2003. La primera edición de esta obra aparece en inglés en 1997 y son muchas la reacciones que provoca, al menos en el contexto alemán. Recopilaciones de tomas de postura y críticas a las tesis de Assmann se pueden encontrar en Th. Söding (ed.): *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i.Br., 2003; y J. Manemann (ed.): *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, 4), Münster, 2003. J. Assmann ha vuelto a formular sus tesis más debatidas en una nueva obra (*Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München 2003), en la que a su vez se editan cinco contribuciones de diferentes autores que analizan y critican sus argumentos. También resulta importante en este contexto otra obra escrita entre las dos dedicadas a la figura de Moisés y que lleva por título *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, 2000.

24. J. Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung*, *op. cit.*, p. 164.

Pero si existe una represión, entonces es necesario rastrear el origen traumático de la misma: el «trauma monoteísta». Para ello Assmann no confía en los métodos de la historia convencional, en la búsqueda con ayuda de su instrumental de lo que ocurrió realmente en el pasado, sino en la *mnemohistoria*, en una historia que pueda dar cuenta de la latencia de lo reprimido y de su retorno. La tarea de la mnemohistoria «consiste en analizar los elementos míticos en la tradición y descubrir su agenda oculta».[25] La historiografía convencional estaría interesada en indagar lo que podemos saber de la figura «histórica» de Moisés. Realmente muy poco. Pero la pregunta de la mnemohistoria es bien distinta. Haya existido o no realmente la figura de Moisés, de lo que se trata es de averiguar lo que ella ha significado en la memoria cultural. Gracias a este cambio de perspectiva es posible establecer, a veces por caminos tortuosos y no exentos de cierta arbitrariedad, a través de narraciones griegas y latinas muy posteriores sobre el Éxodo, una cadena de nexos que conducen hasta el vínculo que nos permite recuperar y reconstruir la escena originaria del trauma: el vínculo entre Moisés y Akenatón,[26] un vínculo que en vano buscaríamos en la Biblia o en las fuentes propias de la historiografía.

Sin embargo, el hallazgo mnemohistórico resulta paradójico: Moisés es una figura de la memoria, pero no de la historia, y Akenatón es una figura de la historia, pero no de la memoria. Al primero está asociado el movimiento monoteísta, que en la figura de Moisés codifica su confrontación con Egipto. Dentro de la lógica de la construcción identitaria de este movimiento Egipto ejerce la función de alteridad constituyente. Pero no habría confrontación si no existiese una mediación, una conexión. Moisés

---

25. J. Assmann: *Moisés el egipcio, op. cit.*, p. 23.

26. Gerhard Kaiser ha señalado con acierto las debilidades del concepto de «mnemohistoria» utilizado por Assmann y los problemas que plantea a una necesaria crítica de los arreglos y acomodaciones que lleva a cabo la memoria cultural. La historia de la memoria cultural no puede prescindir de toda confrontación con la historia real, aunque resulte imposible alcanzar un objetivismo histórico, así como del análisis de cómo la historia fue elaborada, instrumentalizada, etc., por dicha memoria cultural. La historia de la memoria cultural no puede, pues, prescindir de una historia de la tradición, de la transmisión y de la recepción de las experiencias históricas, incluso de una historia crítica de la historiografía (cf. G. Kaiser: «War der Exodus der Sündenfall?», en J. Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung, op. cit.*, pp. 240 ss.).

«el egipcio» sería, según Assmann, la figura que sirve de mediación entre los términos de la oposición. Desde los pequeños vestigios que recoge el texto bíblico, como la narración del salvamento milagroso de Moisés de las aguas del Nilo y su posterior estancia en la corte del Faraón, hasta los testimonios de esa conexión que salpican la historia cultural de Occidente a contrapelo con la memoria oficial, ellos constituyen la base mnemohistórica de la figura mediadora.[27]

Hacia 1361 a.C. Akenatón llevó a cabo un acto revolucionario en la historia de las religiones. Sustituyó el politeísmo del Egipto antiguo por una contrarreligión monoteísta. Un acto de tal transcendencia, sin embargo, parece no haber dejado huellas significativas en la memoria cultural del pueblo que la sufrió, por lo que habría que esperar a la egiptología científica del siglo XIX para que fuera posible recuperar esta figura histórica borrada de la memoria oficial egipcia. Su reforma religiosa poseyó tal carácter traumático, que fue completamente reprimida de la memoria colectiva. El acto revolucionario llevado a cabo por Akenatón fue transferido a la figura de Moisés «el egipcio» y en ella sufrió una radicalización. Si los egipcios reprimieron y olvidaron el período monoteísta y a su protagonista, los judíos reprimieron y olvidaron el origen traumático de su monoteísmo. Así, el recuerdo posterior ha unido a Moisés y Akenatón porque ambos fundan una contrarreligión antiegipcia.[28] Ahora bien, si el acto revolucionario de Akenatón es el precedente de la «distinción mosaica», necesario para elaborar una imagen de la alteridad constitutiva de monoteísmo mosaico en el politeísmo egipcio, es el monoteísmo mosaico el que le sirve a Assamann para construir el objeto de su crítica.[29]

---

27. Peso especial posee la interpretación de S. Freud en su obra *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Gesammelte Werke XVI, ed. p. Anna Freud, 1939; Frankfurt a.M., 1964).

28. En este punto se muestra la debilidad del concepto de mnemohistoria elaborado por Assmann. Carecemos de cualquier indicador histórico del vínculo entre Akenatón y Moisés, pero si la memoria de Akenatón y de su acto fue borrada del recuerdo por su carácter traumático, la conexión mnemohistórica hay que establecerla entre una figura ausente, reprimida, y una figura ella misma sólo existente en el recuerdo del movimiento monoteísta, movimiento cuyo origen todos los historiadores de Israel sitúan siglos más tarde. ¿Cómo pudo ser unida la figura de Moisés en el recuerdo a la figura de Akenatón, si éste había sido borrado de él?

29. Akenatón realizó según Assmann una verdadera revolución en la historia de las religiones, una revolución con carácter traumático. Poseía además el poder para hacer

Assmann habla de un acto revolucionario porque estamos ante un giro determinante en la historia de las religiones y *a fortiori* en la historia de la humanidad. Se trata del paso de las religiones «primarias» a las religiones «secundarias». Este paso tiene varios componentes. El primero se refiere a la sustitución del politeísmo por el monoteísmo. El segundo, al cambio de una primacía de lo cultual/ritual por una primacía del texto revelado. El tercero, a la superación de los vínculos limitantes a un ámbito cultural concreto para abrirse a un horizonte universal. Religiones secundarias introducen una distancia reflexiva y crítica frente a la praxis religiosa de las religiones primarias; son en ese sentido «contrarreligiones» que comportan un cambio no sólo en la concepción de dios, sino también una nueva actitud del espíritu. Cambian la imagen del mundo y las exigencias éticas.

Ese giro se sustenta en lo que Assmann llama la *distinción mosaica*, la distinción entre verdadera y falsa religión, entre dios verdadero y falsos ídolos, entre doctrina verdadera y falsa, entre fe e increencia. El *novum* de la distinción mosaica ha sido introducir la distinción entre verdadero y falso en un ámbito que le había sido completamente ajeno, el de la religión.[30] Frente a una

---

realidad e imponer su revolución «desde arriba». Sin embargo, su exclusión de los demás dioses no tiene reflejo en una teoría elaborada. Sólo el dios Atón (el dios sol), sin el concurso de la pluralidad de divinidades que componen el universo religioso egipcio, garantiza la generación y sostenimiento del cosmos. Y la única mediación necesaria es el propio «hijo del sol». Sin embargo, a los ojos de los egipcios, acostumbrados como estaban al concurso de la pluralidad de dioses para dicho menester y a la ausencia de incompatibilidad entre lo Uno y lo Múltiple, la eliminación progresiva del resto de divinidades tenía que poner en peligro dicho sostenimiento. Tras la muerte de Akenatón se produciría una «restauración» progresiva de un henoteísmo integrador y cosmoteísta (cf. E. Hornung: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, 1999, p. 229). Precisamente en esta restauración encuentra Assmann los rasgos de un modelo de monoteísmo atemperado y suavizado que contraponer al monoteísmo intolerante de las grandes religiones históricas.

30. J. Assmann reconoce que la distinción entre verdadero y falso no es exclusiva del monoteísmo y habla de una «distinción parmenídea», que supone una revolución análoga en el orden del pensamiento y sustenta la diferencia entre logos y mito, entre saber y opinión, fundamental para el saber científico. Este saber es y tiene que ser intolerante, según Assmann, como el monoteísmo es y tiene que ser intolerante, pero esta constatación no le lleva a indagar sobre las consecuencias políticas de la distinción pamenídea. Al contrario, parece que ésta no representa ningún impedimento para la elaboración de un pensamiento político en Grecia como reflexión autónoma sobre el

praxis religiosa apoyada en su evidencia cultural, como es el caso de las religiones primarias, la distinción mosaica posee el carácter de una idea regulativa, que como tal nunca alcanza acabado cumplimiento, pero que sirve para juzgar la praxis existente más o menos contaminada y, así, orientar los movimientos religiosos de reforma y radicalización.

El carácter exclusivo de la verdad desencadena una energía antagonista que es inherente a la lógica misma del monoteísmo, porque esas...

> [...] religiones y sólo ésas poseen con la verdad que proclaman al mismo tiempo también un contrario al que combaten. Sólo ellas saben de herejes y paganos, doctrinas erróneas, sectas, superstición, culto a los ídolos, idolatría, magia, ignorancia, increencia, herejía o como quiera que conceptualice aquello que, en cuanto apariciones de lo falso, ellas denuncian, persiguen y marginan.[31]

Todos los antagonismos religiosos que pueblan la historia tienen su origen en el giro monoteísta. Dichos antagonismos revelan su dimensión política en el exceso de violencia y de derramamiento de sangre que han provocado.

Con ello no pretende decir Assmann que la violencia sea un patrimonio del monoteísmo. También allí donde las religiones primarias han poseído una hegemonía incontestada encontramos odio y violencia. Incluso muchas formas de violencia han sido contenidas y «civilizadas» por las religiones secundarias. Pero el monoteísmo ha introducido un odio desconocido en ellas: el odio a los paganos, a los herejes, a los idólatras y sus templos, ritos y dioses. La unidad y universalidad que establece la afirmación de un dios único, una universalidad superadora de particularismos e innumerables diferencias, sólo pierde su vínculo con la intolerancia y la violencia cuando, como es el caso del judaísmo, la verdad que afecta a todos adquiere un signo escatológico y la vinculación históri-

---

mejor orden político. Parece que si la distinción mosaica da origen a una teología política o una teologización de lo político, la distinción parmenídea es perfectamente compatible con un pensamiento reflexivo sobre el orden político, consistente en sopesar las diferentes alternativas al respecto sin ningún sobrepeso teológico (cf. J. Assmann: «Monotheismus», en J. Manemann [ed.]: *Monotheismus, op. cit.*, p. 123).

31. J. Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung, op. cit.*, p. 14.

ca con dicha verdad se afirma mediante una estrategia de autosegregación. Sólo entonces la distinción mosaica no genera violencia contra los otros. Cuando se busca la realización de la universalidad en la historia, como es el caso del cristianismo y el islam, la estrategia misionera conduce inevitablemente al empleo de la violencia.

En realidad se trata de la estrategia de construcción de la identidad y de distinción entre lo propio y lo extraño, pero también de las diferencias que dicha estrategia presenta dependiendo de que la referida construcción se realice en resistencia contra la religión del Estado, cuya expresión es entonces el *martirio*, o *mediante la conversión en religión del Estado*, lo que la asocia inevitablemente a la persecución de los otros. En cualquier caso, la distinción mosaica misma, la distinción entre verdadero y falso en el ámbito de la religión, posee de modo inherente una energía antagonista porque bloquea la posibilidad de traducibilidad que todavía poseen las religiones politeístas, que ni conocen la tolerancia ni la intolerancia. En las culturas donde éstas poseen vigencia la violencia política no posee fundamentación teológica. La agresión contra los extraños persigue otros fines, nunca la conversión de los miembros de una religión considerada como falsa. La religión no es lo que enfrenta, sino, en todo caso, aquello que ofrece posibilidades de comunicación, ya que los diferentes politeísmos siempre ofrecen correspondencias entre las divinidades y capacidad para integrar a nuevas.

En las religiones secundarias la identidad se tiene que construir necesariamente «contra». No existe monoteísmo, no existe la afirmación de un único dios verdadero, sin declarar todo otro culto como idolatría y todo otro dios como ídolo, producto humano. Esto no quiere decir que las religiones monoteístas hayan podido imponer esta distinción de modo duradero y generalizado. Los elementos de las religiones primarias rechazados buscan refugio en prácticas sociales sustraídas al control de la autoridad religiosa o política, en el ámbito familiar, en espacios culturales esotéricos, etc. La idea monoteísta es una idea regulativa y, como tal, nunca alcanza expresión institucional acabada y pura. Pero por esa misma razón su pasión iconoclasta no conoce descanso en la historia.

La lucha contra los falsos dioses, contra los ídolos, no podía desarrollarse sino bajo el mandato de la «prohibición de imágenes», pues los dioses de las religiones primarias necesitan de representaciones, de mediaciones icónicas. El politeísmo es cosmoteísmo. En él no existe contraposición entre el mundo de los dioses y el cosmos. Éste necesita para su génesis y sostenimiento del concurso del mundo de los dioses, que necesariamente ha de ser plural, ya que en otro caso sucumbiría la pluralidad que constituye la realidad humana, natural y social. El mundo de los dioses es el principio estructurante que todo lo penetra y a todo le da sentido. En el cosmos son ellos los que movilizan las fuerzas convergentes y divergentes y las reúnen en un proceso sinérgico que asegura su pervivencia. En la sociedad y el Estado ejercen el poder garantizando el orden político y social a través del culto que posee significado político. Así queda regulada la pertenencia a una específica comunidad cívica, cultual/festiva, y las relaciones de subordinación o federación entre las diversas comunidades. La diversidad social y su coordinación exigen de nuevo la pluralidad de los dioses. Por fin, el destino humano, con sus avatares, sus momentos de felicidad y desgracia, las fases vitales y sus transiciones, las contingencias y sus consecuencias, queda integrado en las narraciones mitológicas que dan fundamento a los órdenes de la vida humana. Lo divino se inscribe en el mundo en las tres dimensiones de la naturaleza, el Estado y el destino individual.

La prohibición de imágenes, según Assmann, no sólo pone de manifiesto el carácter antiidolátrico del monoteísmo, sino también su anticosmoteísmo, la destrucción de la simbiosis entre el mundo divino y el cosmos por medio de la pluralidad de representaciones que la hacen posible. El episodio a los pies del Sinaí de adoración del becerro de oro pondría de manifiesto que la búsqueda de mediaciones constituye una inclinación antropológica inextirpable, de la que da cuenta el cosmoteísmo politeísta. La ausencia de Moisés, que se había convertido en el mediador con la nueva divinidad única, deja desamparado al pueblo, que busca en el becerro un sustituto en el que vuelve a emerger la religión pagana. El monoteísmo supone, sin embargo, la emancipación de lo divino respecto a todo entrelazamiento simbióti-

co con el cosmos, la sociedad y el destino. Dios es transcendente, contrapuesto al mundo, y, al mismo tiempo, está volcado sobre él. No necesita de mediaciones. Él interviene en la historia directamente y es su señor. Él es el soberano de su pueblo, que establece con él una alianza, un pacto de carácter político.

Para Assmann, el carácter político del monoteísmo está incoado en el anticosmoteísmo derivado de su *pathos iconoclasta*. Toda representación presupone una ausencia. Las formas de aparecer lo divino constituyen el entramado de sus representaciones y Egipto estaba lleno de ellas. El monoteísmo iconoclasta administra de otro modo la dialéctica entre presencia y ausencia. Trascendentaliza a dios, lo contrapone radicalmente al mundo como su radical otredad, y al mismo tiempo lo convierte en omnipresencia incompatible con toda representación. Ni el deseo de mantener el contacto con los difuntos ausentes, ni la necesidad de representación de las instituciones de gobierno tienen ya cabida. Ni culto a los muertos, ni culto a los gobernantes. El Éxodo libera a un tiempo de la opresión del faraón y de la relación simbiótica con el mundo.

Esta desdivinización del mundo, su radical desencantamiento, tiene consecuencias antropológicas y sociales evidentes. El hombre se convierte en interlocutor de un Dios trascendente, pero volcado sobre el mundo. La relación que él mantiene con el mundo está determinada por su pretensión de presencia real fundada en una alianza con su pueblo. De esta manera queda instaurada una teología política de la inmediatez, que se hace presente no en imágenes o representaciones, sino en la palabra de los profetas. La interpelación directa del hombre por la palabra de dios es lo que lo convierte en su interlocutor. Nace una nueva antropología de la libertad, la responsabilidad, la fidelidad y la culpa. El hombre es colocado así por encima de la creación, convertido en imagen de dios gracias a esa libertad, autonomía y responsabilidad. En la libre disposición sobre el mundo el hombre confirma su carácter no divino y al mismo tiempo la exclusiva divinidad de dios. Mundo, sociedad y destino personal se convierten así en «objetos» de dios: de su creación, de su gobierno, de su providencia.

La prohibición de imágenes posee además una naturaleza política. La pretensión del Estado de representar lo divino en la tierra queda radicalmente cuestionada. En el politeísmo egipcio el Estado es responsable de mantener la relación de los dioses con el mundo, sin la que éste se descompondría en un caos absoluto. La religión es, pues, un asunto de Estado, él debe regular y garantizar el culto, edificar los templos y construir las imágenes. Sin esta mediación con el mundo de los dioses colapsaría el proceso de renovación constante del cosmos. La cercanía de lo divino tiene su materialización institucional en el Estado. Pero para que esto sea así, la dominación ejercida por el monarca debe ser vista como la reproducción de la ejercida por el dios hegemónico sobre el resto de los dioses. El soberano es imagen de dios.

El principio de la monarquía faraónica es la unidad cuasi natural entre poder y salvación. Como hijo de dios el faraón personifica la intervención de dios y se convierte en mediador de la salvación. Su función religiosa tiene máximo rango político. Él es el eslabón entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. La creación, el orden político, la vida y la supervivencia dependen del mantenimiento del orden divino (*maat*). Por el contrario, subraya Assmann, el derecho y la moral son un asunto humano, cuyo cumplimiento exitoso depende del sometimiento de ambos a dicho orden. Si éste se mantiene, tanto el destino personal como el equilibrio social o natural están protegidos. También la justicia terrena se ha de regir por el *maat*, pues el sentido de las leyes y de velar por su cumplimiento no es otro más que mantener el orden cósmico y social, sin embargo no deja por ello de ser considerada un asunto profano.

Al faraón, que como hemos visto es el hijo y heredero de los dioses, le corresponde dictar la leyes, sin embargo para ello no es necesario un código legal escrito, porque el faraón es la personificación del *maat*, la materialización del orden y la rectitud.[32] Evidentemente aquí se plantea un problema que Assmann

---

32. Cf. J. Assmann: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, 2000.

pasa completamente por alto. El faraón tiene la misión primordial de cuidar el *maat* y ella incluye velar por los pobres y desprotegidos, suspender, como dice Assmann, la «ley de los peces», que el grande se come al chico. Un desequilibrio entre pobreza y riqueza amenazaría el orden divino, que el faraón está llamado a garantizar. Y para ello goza de absoluta soberanía y discrecionalidad. Pero, por otro lado, él mismo es la encarnación del *maat*, existe una identidad entre ambos. Precisamente esta doble identidad es la que plantea las dificultades. Resulta difícil imaginarse que todos los gobernantes administraron justicia en los asuntos sociales en el sentido que supuestamente requiere el orden cósmico. No son infrecuentes los documentos de la época ramesida que dan testimonio de la corrupción administrativa.[33] Pero, si esto es así, un cuestionamiento del ejercicio injusto de dominación exigiría entonces una desacralización del poder y de quien lo ejerce, como veremos más adelante.

Assmann se niega a aceptar la visión que atribuye al monoteísmo la introducción de la moral y el derecho en el mundo. Según él, administrar justicia y velar por el bien común en el Egipto antiguo son asuntos del Estado, son asuntos políticos en sentido genuino. La orientación ética es, asimismo, una cuestión de sabiduría humana, que ha de procurar su adecuación al orden divino. Y éste, como hemos visto, necesita de la mediación del Estado para reproducirse. Pero la justicia terrena es algo profano, los dioses no intervienen en ese asunto. Ellos sólo exigen ofrendas rituales, pero no justicia. La religión y la ética tienen fuentes diferentes.

Lo que habría hecho el monoteísmo no es pues, según Assmann, crear un orden moral o de justicia, sino teologizar lo político. Egipto representa para la tradición bíblica la falsa política. Es la casa de la esclavitud. El poder no es en ella la garantía del bien común, sino que significa opresión, esclavitud, privación de derechos, maltrato. La alianza liberadora con dios tiene un sentido directamente político, ya que funda una nueva sociedad donde la dominación no preside la relación entre los hombres. El dominio exclusivo y directo de dios es ahora el que garantiza la libertad. «El sentido político de la distinción

33. Cfr. E. Hornung: *L'esprit du temps des pharaons*, París, 1996, pp. 141 s.

mosaica se encuentra en la separación entre dominación y salvación.»[34]

En la perspectiva del monoteísmo mosaico tanto la verdadera como la falsa religión se dan a conocer políticamente. Ausencia de justicia, opresión, arbitrariedad, etc., no son sólo asuntos políticos, signos de una política errónea, sino signos además de una falsa religión. Y, a la inversa, la liberación política narrada en la historia del Éxodo, la experiencia fundante del pueblo de la alianza, es presentada como un proceso de emancipación política llevada a cabo por dios. Él aparece como protagonista de un acto de liberación política. Lo verdadero y lo falso se distinguen tanto en religión como en política por unos criterios eminentemente políticos: libertad y opresión. De modo que la justicia es la quintaesencia de la religión verdadera. El logro del monoteísmo, si es que hay que considerarlo tal, consistiría, según Assmann, en haber convertido el derecho y la justicia en un asunto de dios, en haberlos proyectado en el cielo.[35] El monoteísmo no introduce la justicia en el mundo, sino que se la apropia y la sacraliza. Ahora bien, si soberanía legislativa reside en dios y su ley es el instrumento de la liberación, para la nueva comunidad de la alianza el Estado no puede representar más que la esclavitud. La soberanía divina se convertirá no el soporte de una soberanía estatal, sino en el fundamento de una contrasociedad antiestatal. Aunque Assmann no lo diga, queda insinuado: tenemos aquí el germen de muchas de las teorías políticas revolucionarias de Occidente.

5. **Observaciones críticas a la tesis de Jan Assmann**

Resulta a todas luces problemático convertir a Egipto y, específicamente, a su politeísmo en alteridad constituyente del monoteísmo bíblico. La memoria de la que es portador el movimiento monoteísta en Israel no está referida de modo sustancial a la idolatría politeísta de Egipto, que no aparece en ella como la quintaesencia de la idolatría, sino como la casa de la esclavitud y la opresión. El país de la idolatría en la Biblia es, en todo caso,

34. J. Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung, op. cit.*, p. 70.
35. Cf. J. Assmann: *Herrschaft und Heil, op. cit.*, p. 12.

Canaán y no Egipto. Como figura de la memoria Moisés resulta escasamente apropiado para fundar una distinción anticosmoteísta y teoclasta, dado que el recuerdo lo vincula fundamentalmente con un proceso de liberación de la opresión liderado en nombre de dios.[36] No existe prácticamente contraposición «religiosa» con Egipto en la Biblia. Ni siquiera es probable que el becerro de oro en el Sinaí tenga más que ver con el toro Apis egipcio que con otros referentes en la religión cananea. La tentación que sufre el pueblo durante la travesía del desierto no es la de retornar a los dioses de Egipto, sino la de cambiar la libertad por las ollas de carne.

Por lo que respecta a la formación de la idea monoteísta en Israel, la mayoría de estudiosos de su historia religiosa están de acuerdo en señalar un largo camino que va desde un gran pluralismo religioso en los comienzos hasta la formación de un monoteísmo consciente por primera vez en el siglo VI a.C.[37] La ascensión del dios YHWH a dios del reino bajo David y Salomón pone de manifiesto el creciente influjo del «grupo del éxodo» procedente probablemente del norte de Arabia. A ese dios, que pronto se asociaría al dios sol de la ciudad de Jerusalén, al que terminaría asimilando/desplazando, se le atribuyó la liberación del país de la explotación egipcio-cananea, que coincide con el final de la hegemonía egipcia hacia el 1200 a.C. En todo caso, la afirmación de la singularidad, la unicidad y la exclusividad de YHWH resultó ser un elemento crucial tanto para la capacidad de resistencia de un pequeño Estado frente a las potencias circundantes, como para los movimientos internos de reforma. Pero quizá sea la destrucción del templo y el exilio la experiencia clave que permite enriquecer la idea monoteísta y dotarla de universalidad no sólo histórica, sino también cósmica, universalidad determinante de figura que acaba adoptando el monoteísmo bíblico. Así pues, ni desde el punto de vista de la historiografía ni desde el punto de vista mnemohistórico resulta plausible la antítesis entre monoteísmo bíblico y cosmoteís-

36. R. Rendtorff: «Ägypten und die "Mosaische Unterschiedung"», en J. Assmann: *Die Mosaische Unterschiedung, op. cit.*, pp. 197 ss.

37. M.-Th. Wacker: «"Monotheismus" als Kategorie der altestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnis und Interesse», en J. Manemann (ed.): *Monotheismus, op. cit.*, pp. 50-67.

mo politeísta egipcio. El eslabón perdido no termina de conectar ambos fenómenos.[38]

A pesar de ello, nos podemos preguntar si la significación bíblica de la «distinción mosaica» es la que le atribuye Assmann. Si nos fijamos en la tradición bíblica, la exclusividad de YHWH se afirma en el contexto de una experiencia política de liberación, que se convierte en el *proprium* de ese dios. Que YHWH es el único dios no se define en contraposición a una pluralidad de otros dioses, sino en la antítesis entre libertad y esclavitud. «En y con los diez mandamientos se establece y protege el espacio de libertad, justicia y fraternidad —por un dios que de esta manera se muestra como el *verdadero.*»[39] Es más, este criterio no sólo tiene validez crítica hacia fuera, respecto a las prácticas religiosas de otros pueblos, sean estas politeístas o no. El criterio es asimismo aplicable al culto a YHWH, cuando bajo la apariencia de adoración cultual/ritual de *único* dios oculta una praxis de opresión y violencia. De ello encontramos suficientes testimonios en los profetas. No se trata, pues, como insinúa Assmann, de que el vínculo entre la exclusividad de YHWH y el imperio de la justicia conduzca a identificar el paganismo con la ausencia de derecho, la inmoralidad y la impudicia, para hacerlo después objeto de persecución. El criterio de la justicia se convierte más bien en signo de auténtico culto al verdadero dios —también contra los monoteístas que explotan y asesinan a los otros.

Una vez rectificado el significado de la «distinción mesiánica» en el sentido de vincular verdad y justicia, dotando de contenido específico a la distinción ente verdadera y falsa religión, resulta posible interpretar de otra manera la reflexividad crítica que introducen las religiones secundarias respecto a las prima-

38. El mismo Assmann admite que desde el punto de vista histórico resulta imposible acceder a la figura de Moisés, cuanto más a la figura de Moisés el egipcio. Pero tampoco resulta posible establecer una conexión mnemohistórica entre Akenatón y la figura del recuerdo de Moisés. Por ello recurre Assmann a la categoría psicoanalítica de «represión», primero de la figura histórica de Akenatón y su acto revolucionario y después del origen egipcio del monoteísmo aceptado o impuesto a las tribus de Israel y su cara oculta: el cosmoteísmo politeísta al que se había enfrentado en su país de origen. Sin embargo, el giro exclusivista y, podríamos decir, antipoliteísta del monoteísmo bíblico, con la tradición del éxodo y la representación de YHWH como elementos centrales, no se produce hasta como muy pronto el siglo VIII a.C. Es decir, son quinientos años los que tarda en emerger lo «reprimido», sin que además podamos señalar con claridad quiénes fueron los sujetos que vivieron y transmitieron de algún modo esa represión.

39. E. Zenger: «Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus», en J. Manemann (ed.): *Monotheismus, op. cit.*, p. 162.

rias. Para Assmann lo relevante es su carácter destructor de las mediaciones que quedan desenmascaradas como mero producto humano y, en cuanto tal, incapaz de hacer presente al dios transcendente. Reflexividad es entonces sinónimo de desencantamiento del mundo, desvaloración de las mediaciones, iconoclasmo, etc. Es el mismo iconoclasmo el que posee una energía antagónica, una tendencia destructiva no sólo de las imágenes mediadoras, sino también de quienes las adoran. En este momento, si no antes, nos damos cuenta de que es en la reflexividad crítica donde parece estar localizado el origen de la violencia, lo cual plantea no pocas paradojas.

Assmann llega a afirmar que el monoteísmo es, en sentido estricto, teología, es reflexividad, quiebra de la naturalidad y evidencia que la práctica religiosa posee en las religiones primarias identificadas con las culturas que las cobijan. El monoteísmo se define a sí mismo como contrarreligión. Necesita, pues, establecer distancia para juzgar (supuestamente a la práctica religiosa primaria). Pero la distinción entre verdadera y falsa religión necesita un criterio discriminador. Está claro que la prohibición de imágenes indica un desenmascaramiento de las representaciones de los dioses como producto humano. Sin embargo, el rechazo de las representaciones posee un carácter general, vale también para las representaciones del dios afirmado como verdadero. La prohibición de imágenes no afecta, pues, sólo a la multiplicidad de dioses de la religión cosmoteísta, sino que pretende inaugurar una nueva forma de relación con la divinidad. Esa nueva forma de relación tiene que ver con la experiencia del sufrimiento injusto y de la acción liberadora de dios que funda una nueva comunidad sustentada en la igualdad y el derecho.

Reflexividad supone, pues, precisamente a causa de la sensibilidad para el sufrimiento, quebrar la inmediatez y naturalidad del orden social legitimado como orden divino. En este sentido tiene razón Assmann cuando señala que la teología política es una especificidad de las religiones secundarias. Si la simbiosis entre el mundo de los dioses y el mundo terreno pierde su evidencia, si la transcendentalización de dios desdiviniza el mundo y el orden político, quizás haya que buscar la razón de ello en las experiencias de opresión y sufrimiento que ya no pueden ser integradas y pacificadas en las narraciones mitológicas que re-

concilian con lo dado. La injusticia no es una contingencia subsumible bajo un orden divino que se reproduce ininterrumpidamente en un eterno retorno de lo mismo.

La narración del Éxodo no codifica la experiencia de escapar de dioses extraños, sino la de escapar de la opresión y la marginalidad.[40] Resulta difícil sustraerse a la sospecha de que la imagen idílica del Egipto politeísta como una «totalidad de sentido», integrada y pacificada, no sea una pura proyección. Assmann no se preocupa de indagar las causas de lo que él mismo llama un acto revolucionario en la historia de las religiones. Pero ésta es la cuestión fundamental. ¿Cómo explicar el nacimiento de las religiones secundarias sin atender a los factores políticos, psicológicos, sociales y económicos del politeísmo? ¿Qué es lo que convierte la política egipcia a los ojos de los monoteístas en una falsa política? ¿No es la experiencia traumática de esa política la que obliga a desacralizarla, a romper la alianza entre dominación y salvación?

El Egipto antiguo pudo prescindir de la cuestión de la verdad mientras los faraones pudieron mantener exitosamente en el plano político el balance cósmico recogido narrativamente en los mitos. Sin embargo, la cuestión del poder existía: acallada y pacificada mitológicamente. La relación entre verdad y poder críticamente sentida hizo saltar por lo aires la cuestión suspendida en los mitos. Desde la perspectiva del grupo oprimido comandado por Moisés la cuestión de la relación entre poder y verdad debió, pues, tener un significado diferente al que poseía en la perspectiva del politeísmo egipcio. Es evidente que no podían ser los dioses de los beneficiarios del sistema los que forzaran una diferenciación entre verdadero y falso. La transición a la diferencia entre verdadero y falso fue efectivamente parte de una historia de liberación, que no pudo ser detenida por los éxitos sistémicos del sistema político social de Egipto.

Assmann está empeñado en mostrar que el orden moral, jurídico y político en las sociedades politeístas posee un carácter puramente profano. Habría sido el monoteísmo el que ha teologizado los conceptos centrales de la política sobrecargándolos con una semántica problemática. Devolver dichos con-

40. A. Halbmayr: «Welcher Monotheismus?», en J. Manemann (ed.): *Monotheismus, op. cit.*, p. 140.

ceptos a sus significación originaria, meramente humana, exige sacarlos del mundo religioso y devolverlos al contexto político. Ésta es su manera de darle la vuelta a la fórmula schmittiana.[41] No hay conceptos genuinamente teológicos. La teología los ha tomado de la política y la modernidad los ha secularizado, pero traduciendo la semántica teológica en los conceptos seculares. Assmann no lo dice expresamente y deja en manos del lector la consecuencia última de su raciocinio. Pero si existe un vínculo esencial entre la distinción mosaica y la violencia, entre la contraposición de verdadera y falsa religión y la confrontación amigo/enemigo; si la distinción mosaica es el núcleo de un monoteísmo que teologiza los conceptos políticos; si la moderna teoría política revolucionaria seculariza los conceptos teológicos; entonces dicha teoría es criptoteología, es decir, fuente de violencia y terror. *Toda violencia política moderna remite a la teologización que los conceptos políticos han sufrido a manos del monoteísmo.*

Cabe preguntarse, sin embargo, si no ocurre precisamente lo contrario. La conexión directa que Assmann establece entre la cuestión de la verdad y el ejercicio de la violencia es la quiebra de reflexividad que introduce el vínculo entre verdad y justicia. Allí

41. Resulta realmente contradictorio con el intento de invertir la tesis schmittiana el querer quitar al monoteísmo su violencia inherente. Porque o bien lo violento es el principio político mismo y el antagonismo amigo/enemigo que él genera, o bien la violencia es aportada por la idea monoteísta al ámbito de lo político. En el primer caso, la teología monoteísta sólo supone una forma de articular el interés político que carga con las huellas de su procedencia. Entonces habría que plantear la renuncia a la violencia en el ámbito de lo político. Resulta realmente llamativo en las contribuciones de Assmann cómo lo político está completamente infradefinido. En el segundo caso, el monoteísmo no puede ser neutralizado políticamente, ya que será una fuente de violencia permanente. Debería ser combatido —¿con violencia? (Cf. D. Schellong: «Die Schwäche des christlichen Monotheismus», en J. Manemann [ed.]: *Monotheismus, op. cit.*, pp. 154 ss). Sin embargo, todo parece indicar que la contraposición amigo/enemigo ni es una creación del monoteísmo, ni tampoco algo que le sea específico. La universalidad que instaura la afirmación monoteísta del único dios tiene potencialidades excluyentes y la historia de su recepción en Occidente da sobradas pruebas de ello, pero también ha desarrollado una hermenéutica propia del reconocimiento del otro en su alteridad, que tampoco conviene ignorar. La legislación bíblica referida al extranjero e inmigrante es un buen ejemplo de ello (cf. J. Cervantes: «Un inmigrante será para vosotros como el nativo (Lv 19,34). El Inmigrante en las tradiciones bíblicas», en J.A. Zamora [ed.]: *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*, Estella, 2003, pp. 241-288) o la institución del código Noemítico que impedía imponer a los extraños que vivían en Israel la fe del pueblo de dios, limitándose a exigir el mantenimiento de prescripciones morales universales (cf. J. Manemann: «Götterdëmmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten», en íd. [ed.]: *Monotheismus, op. cit.*, p. 45).

donde el poder se impone sin otro medio que la dominación violenta, el poder mismo sustituye a la verdad. Ninguna creencia religiosa necesita de pretensiones de verdad, necesita reclamar el estatuto de verdad para sus relaciones con dios, si se impone por medio de la violencia. La imposición violenta *verifica* la creencia y a su dios. Pero la verifica excluyendo la cuestión de la verdad, pues si la plausibilidad de la verdad del culto es resultado de la coacción, la universalidad inherente a la pretensión de verdad queda tocada. Los sometidos a coacción nunca podrán ser sus avaladores.[42]

La pretensión de verdad del monoteísmo bíblico no nace de la imposición violenta de una verdad, sino de una experiencia de liberación frente a la amenaza a la propia existencia por una potencia cultural y militarmente superior. La experiencia de enfrentamiento, resistencia y liberación frente a una dominación a todas luces aplastante es la experiencia fundante de Israel. Ella también es la base que sustenta las pretensiones de verdad del monoteísmo. Evidentemente no es una prueba incontrovertible, pero muestra «que en la lógica monoteísta, la conexión entre la singularidad de dios y la verdad de la misma es mucho más plausible del lado de aquellos que sufren violencia y hacen experiencia de ser liberados, que del lado de los que la ejercen».[43] Allí donde se produce el pacto del monoteísmo con el Estado y su política totalitaria, se olvida el sufrimiento y la injusticia como el reverso de dios, se traiciona la pretensión de verdad del monoteísmo.

La distinción mosaica tampoco lleva consigo una contraposición abstracta a la afirmación del mundo en el cosmoteísmo, no se niega el mundo en un sentido genérico, sino en un sentido específico: se retira el acuerdo con el mundo en tanto significa esclavitud e injusticia. Se trata de poner fin a la divinización del Estado, de cancelar la fe mítica en el destino y diferenciar entre derecho y violencia, injusticia e infelicidad. El mito justifica el sacrificio, la distinción mosaica lo denuncia. El universo cósmico ya no cobija como su constitutivo legítimo a las élites de poder, tampoco forma parte del mismo el

---

42. Cf. O. John: «Zur Logik des Monotheismus. Verteidigung des Monotheismus gegen den Vorwurf seiner inhärenten Gewalttätigkeit», en J. Manemann (ed.): *Monotheismus, op. cit.*, pp. 141-153.

43. *Op. cit.*, p. 146.

destino férreo. El mal ya no es la consecuencia de luchas eternas entre los dioses. De este modo queda roto el nexo de destino y expiación entre las generaciones, que se entrelazan ahora por un nuevo nexo: el de la culpa y la responsabilidad.[44]

Ésta es la razón de que el *ethos* bíblico del Éxodo haya ejercido un influjo crítico y transformador de enorme peso sobre toda la tradición política occidental.[45] Se trata de un relato que habla de opresión y liberación y, aunque lo haga por medio de conceptos religiosos, esto no impide su incardinación histórica y su masiva terrenalidad. Es, no cabe duda, una histórica política sobre esclavitud y libertad, ley y rebelión. Para todos aquellos que se han inspirado en esa tradición «la opresión no es una predestinación ni algo inevitable [...]; es el resultado de decisiones concretas tomadas por seres humanos concretos; de una testaruda negativa a *recordar* la casa de la esclavitud y el día de la liberación».[46]

Se puede decir sin miedo a exagerar que el modelo del éxodo está inscrito en la cultura política de Occidente, que esa historia ha sido repetida y recontada innumerables veces: la protesta frente a la opresión, la esperanza de liberación contra todo realismo, la formación de comunidades bajo un nuevo orden constitucional, la lucha por transformar las relaciones sociales... El núcleo de este *ethos*, desde el que se valora críticamente cada presente, es el recuerdo del proceso de superación de la esclavitud, lleno de sufrimientos y liberador al mismo tiempo, que constituye a Israel como pueblo libre que vive en una *alianza* de fidelidad y obligación mutua con dios. Ese recuerdo es el que permite una mirada a la sociedad desde la perspectiva de los que sufren en ella, pues en él dios siempre se presenta interpelando desde el sufrimiento de los otros y apelando a nuestra responsabilidad.

---

44. Cf. J. Taubes: «Zur Konjuntur des Polytheismus», en K.H. Bohrer (ed.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt a.M., 1983, pp. 457-470.

45. Cfr. M. Walzer: *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basis Books, Inc., 1985 (cit. por la trad. alem., Berlín, Rotbuch, 1988).

46. *Op. cit.*, p. 24.

6. **Pequeña apología teológico-política del monoteísmo**

La singularidad de YHWH no se manifiesta en que él revele de modo inmediato su rostro y ofrezca así a sus adoradores una posesión inmediata de la verdad, sino que aparece mediada a través de aquello que de modo incomparable vive Israel en su historia y que en su continuidad manifiesta la fidelidad de dios. Israel reconoce esas hazañas incomparables de su dios allí donde ante la prepotencia terrorífica de condiciones hostiles logra afirmarse felizmente, y esto no como potente autoafirmación ante la amenaza, sino como resultado de una capacitación divina. Es decir, siempre allí, donde Israel reconoce el modelo de la experiencia originaria de los «protoisraelitas» de ponerse a salvo de la prepotente superioridad de los egipcios que les perseguían, y ello gracias a la mano poderosa de dios.

Esa experiencia originaria es constitutiva de la identidad de Israel, que se convierte en una comunidad anamnética y narrativa. Es más, dado que Israel sigue permanentemente expuesto al poder aniquilador de los poderosos, el recuerdo de los actos liberadores de YHWH representa la única posibilidad de conservar la identidad en cuanto oprimido y perseguido. Se trata, sin embargo, de un recuerdo que se ve permanentemente contrastado y cuestionado por experiencias actuales de una, aparente al menos, impotencia divina o, en su caso, de una aparente indiferencia o un silencio no menos problemáticos. Pensemos, por ejemplo, en la experiencia del exilio o en la del sufrimiento del justo, que conmueven los cimientos de la fe de Israel y su pretensión de verdad.

Pero Israel no se distingue por desarrollar estrategias de negación exitosa de los horrores de la realidad, ya sea por medio de su idealización, mitificación o por medio de compensaciones que le permitan distanciarse de ella. Su dolorosa imbricación con la realidad negativa más bien manifiesta una incapacidad para dejarse consolar definitivamente por los mitos efectivos en su entorno y a los que Israel recurrió, no cabe duda, y repetidamente, pero sin poder, a pesar de ello, acallar la desconsolada apelación a dios que nace del sufrimiento.[47]

---

47. Cfr. J.B. Metz: «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus», en *Einheit und Vielheit,* 14.° Congreso Alemán de Filosofía, ed.

La *incapacidad* para desarrollar estrategias idealizadoras de la realidad o exculpadoras de dios, la incapacidad para compensar con mitos transmundanos los absurdos del curso histórico, en definitiva, la radical terrenalidad de Israel, se convierte paradójicamente en una forma singular de *capacidad* para dios llena de tensión no resuelta. Éste es el origen de una forma de autocrítica radical de la religión, que bien podría considerarse una característica singular de la tradición judeo-cristiana. Se trata de la autocrítica que adopta la figura de una interpelación urgente a dios, a veces en forma de denuncia, otras en forma de lamento, a la vista del sufrimiento propio o de otros. Esta autocrítica religiosa de la religión desde las experiencias de sufrimiento parte de un tomar en serio dichas experiencias, de rechazar estrategias que las encubren, disimulan e integran en estructuras de sentido.

Esto demuestra que el discurso sobre dios es un discurso siempre amenazado, porque si bien está necesitado de experiencias, sin embargo la experiencia de la autocomunicación de dios no puede quedar y no queda de hecho confirmada por la experiencia y la interpretación del mundo. Las experiencias de dios de la tradición judeocristiana son experiencias de liberación que necesitan estar mediadas por la superación de su opuesto, por la eliminación de las causas y mecanismos que hacen sufrir a los hombres y les hacen dudar de dios. Comportarse religiosamente frente a la realidad no consiste, por tanto, en inmunizarse frente a esas experiencias, sino en exponerse a ellas, para poder enjuiciarlas y actuar en consecuencia, puesto que la acción práctica contra las causas del sufrimiento y el juicio negativo sobre el mal son originariamente inseparables.

J.B. Metz ha reivindicado la relevancia política de esta experiencia de Dios en el horizonte de una modernidad consciente de sus contradicciones.[48] Se trataría, según él, de una experien-

---

O. Marquard, Hamburgo, 1990, 170-186. Cfr. G.v. Rad: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1978, p. 469: «Israel percibía con sumo realismo los sufrimientos y las amenazas de la vida, se sentía entregado a ellos, indefenso y vulnerable y, al mismo tiempo, demostró poco talento para refugiarse en cualquier género de ideologías. [...] poseía sobre todo una energía para enfrentarse con las realidades negativas, para aceptarlas y no reprimirlas, incluso cuando no podía dominarlas intelectualmente».

48. Cfr. Johann Baptist Metz: «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», en *Jahrbuch Politische Theologie*, t. 1 (1996), pp. 39-52.

cia resistente tanto frente a un relativismo funcionalizable por la lógica del mercado como frente a un universalismo moderno pero imperialista. La universalidad de su principio monoteísta pasa por la rememoración del dolor y sufrimiento de los otros y es inseparable de una responsabilidad para con las víctimas. Esta fe en un dios que no deja desaparecer sin rostro los sufrimientos pasados en el abismo de una evolución anónima es la garantía de los criterios inquebrantables y decisivos en la lucha por que todos los seres humanos lleguen a ser sujetos en sentido pleno, en la lucha por una liberación universal, ya que «percibir y articular el sufrimiento de los otros es la condición necesaria de una política futura de paz, de todas las formas de solidaridad social a la vista de las brechas cada vez más graves entre pobres y ricos, así como de todo entendimiento prometedor entre los universos culturales y religiosos».[49]

La compasión política que define la experiencia de dios de las tradiciones bíblicas está llamada en las sociedades modernas avanzadas, según Metz, a preservar a la libertad política de sucumbir al puro pragmatismo de una negociación de intereses entre sujetos reconocidos formalmente como iguales; a interrumpir dicha negociación abriéndola a los otros amenazados y sacrificados, a los otros excluidos y destrozados por la lógica del mercado, el intercambio y la competencia; a hacer valer la «débil» autoridad de los que sufren como la única capaz de quebrar el dominio deshumanizador, de establecer un principio de oposición contra las causas de sufrimiento inocente e injusto, contra el racismo, contra la xenofobia, contra la religiosidad empapada de nacionalismo o puramente étnica, con sus ambiciones de guerra civil, pero también contra la fría alternativa de una sociedad mundial, en la que el «ser humano» desaparece cada vez más en los sistemas de la economía, la técnica y la industria de la información. Si es posible mostrar que todas las grandes religiones de la humanidad tienen su centro en una mística del sufrimiento, entonces también se podría construir una ecumene de la compasión que «sería un acontecimiento político, y no para defender una política visionaria atada a una cosmovisión o incluso a

---

49. Johann Baptist Metz: «Compasión política: Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso», en José A. Zamora (coord.): *Radicalizar la democracia. Sociedad civil, movimientos sociales e identidad religiosa*, Foro I. Ellacuria, Estella: Verbo Divino, 2001, p. 270.

una política fundamentalista sustentada por una religión, sino para que las grandes religiones apoyen una política mundial a conciencia en favor de los seres humanos, especialmente de las víctimas indefensas».[50]

Bibliografía

ASSMANN, J. (2000), *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München.

— (2003), *Moisés el egipcio*, Madrid.

— (2003), *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München.

BLUMENBERG, H. (1983), *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, 2.ª ed. ampli. y reelab., Frankfurt a.M.

HUNTINGTON, S.P. (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona.

KEPEL, G. (1991), *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Madrid.

MANEMANN, J. (ed.) (2003), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, 4), Münster.

MAQUARD, O. (1982), *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart.

— (1983), «Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?», en: J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (Religionstheorie und Politische Theologie, T. 1), Paderborn, 77-84.

SÖDING, Th. (ed.) (2003), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*. Freiburg i.Br.

ZAMORA, J.A. (2004), «Fundamentalismo religioso, religión civil y la guerra», en: C. Roldán, Tx. Ausín, R. Mate (eds.): *Guerra y paz. En nombre de la política*, Madrid, pp. 277-292.

50. Johann Baptist Metz: «Compasión política y memoria del sufrimiento», entrevista de José A. Zamora, *Iglesia Viva* 201 (2000), p. 83.

DEMOCRACIA Y RELIGIÓN EN UN MUNDO LAICO

La salida de la religión y la crisis de la democracia

José María Mardones

M. Gauchet es un pensador francés[1] que ha emprendido la tarea de reflexionar sobre las relaciones de la política y la religión en la sociedad moderna. Ve una estrecha relación entre la evolución de la religión y la de la política. Aplica sus observaciones e hipótesis al desarrollo y evolución de las formas religiosas y políticas europeas. El resultado es enormemente sugerente. Posee una especie de talante weberiano con un alcance mucho más amplio, ya que mira no sólo hacia el surgimiento del espíritu del capitalismo, sino hacia la historia político religiosa del llamado Occidente cristiano. Una perspectiva también más abarcadora, cuando llegamos a la modernidad actual, que la abordada por la llamada teoría de la secularización y, concretamente, de la privatización de la religión (Th. Luckmann), aunque muchas de sus reflexiones y conclusiones nos remitan hacia esos lugares. Quiere explicar la situación actual de la política democrática al mismo tiempo que quisiera dar cuenta de la situación cultural y religiosa en la que nos encontramos. No se puede hablar de la una sin hacer referencia a la otra. Y no se puede tratar de dar una explicación de esta situación sin dar un paso atrás, que signifique dar cuenta de la im-

1. M. Gauchet es director de estudios en la École de Hautes Ëtudes en Sciences Sociales de París y es redactor jefe de la revista *Débat*. Filósofo e historiador. Se considera hijo intelectual y espiritual del mayo del 68, aunque ha ido evolucionando hacia posturas políticas democráticas alejadas del gauchismo primero. Cfr. CH, 7-61.

Actualmente una reciente polémica con M. Abensour ha puesto de manifiesto este alejamiento de posturas radicales. Cfr. CH, 158-161; Miguel Abensour, *Léttre d'un «révoltiste» a Marcel Gauchet converti á la «politique normale»*.

bricación histórica y social en que se encuentran religión (cristiana) y política europea.

Actualmente es un lugar común repetir que la democracia está en crisis. ¿A qué se debe esta situación? ¿Qué relación tiene esta crisis con la situación religiosa actual? ¿Qué consecuencias tiene para la religión?¿Qué pierden y qué ganan la política y la religión? Éstas son las cuestiones que queremos responder de la mano de M. Gauchet. Nos daremos cuenta de paso de la forma en que, a su juicio, se presentan actualmente las relaciones religión y política y las raíces históricas en que se hunden. Un planteamiento que juzgamos digno de consideración por su importancia y actualidad.

1. **La imbricación de la política y la religión**

La visión de M. Gauchet es histórico-evolutiva. Observa la evolución de las sociedades humanas en su organización social y descubre, desde las sociedades más primitivas hasta nuestros días que religión y política van estrechamente ligadas (CH, 80): la forma social de la religión abre o cierra determinadas formas sociales y políticas, y a su vez la evolución de éstas supone también el cambio de la religión.

M. Gauchet ve la marcha de la evolución político-religiosa, desde el estadio primitivo de las sociedades hasta nuestros días. Recordamos brevemente su grandes trazos.

Las sociedades humanas son sociedades políticas, es decir, sociedades no naturales que suponen una organización comunitaria deliberada y consciente. La función de la religión aparece estrechamente ligada a la organización de la sociedad. Desde una perspectiva marxista se ha insistido en la función legitimadora de la religión: la religión daría el visto bueno al poder u organización política. El poder político sería referido hacia el sobrepoder radical de lo sacro y divino y con ello obtendría una justificación última. Pero la religión, a juicio de M. Gauchet, no se reduce a una función legitimadora en su relación con la política. La vinculación es más estrecha y compleja. El tipo de religión y de organización política se entrelazan y condicionan mutuamente. El cambio del aparato de poder en la comunidad supone un giro o revolución religiosa (CH, 85). Todo cambio

político supone un cambio de pensamiento y la religión ha sido en la historia de la humanidad el lugar reflexivo por excelencia.

Estas afirmaciones se pueden visualizar rápidamente observando los grandes cambios acontecidos en el paso de una sociedad primitiva a una sociedad con Estado y de ésta a una sociedad democrática.

En las sociedades primitivas —M. Gauchet es deudor en muchos puntos de los trabajos y sugerencias de P. Clastres, *Chronique des Indien Guayaki*, aunque estuvieran más referidas sus observaciones a los rituales que a la religión propiamente dicha— religión y organización social se identifican fuertemente. Hay una integración total entre lo político y lo religioso, entre la ley religiosa y la política. La vida discurre en referencia al orden primordial de los orígenes y la existencia se encuadra en un ritual que viene a recordar permanentemente que toda actividad significativa se remite al modelo original que le precede y al que hay que obedecer (CH, 73). La referencia a los ancestros es exterior; una especie de exterioridad a la comunidad que señala el lugar de los presentes vivientes.

El paso al Estado señala un salto hacia adentro, un desplazamiento hacia el interior de la comunidad. Este paso que Gauchet califica como una de las revoluciones más decisivas de la humanidad supone una revolución religiosa. El paso de una religión mitológica al «giro axial» supone el salto hacia otro tipo de organización del pensamiento. Estas dos discontinuidades intelectuales mayores de la historia de la humanidad, la aparición del Estado y el cambio espiritual consiguiente, ocurren unos quinientos años antes de Cristo con una extraña sincronicidad desde China hasta Grecia.

A diferencia de K. Jaspers, que ya señaló este cambio fundamental de la religión en este momento histórico que denominó «tiempo axial», M. Gauchet va a poner el acento, en vez de en el nuevo nivel de conciencia y libertad, en la dinámica política del Estado como desencadenante del giro axial. ¿Por qué aparece la división y articulación del poder? M. Gauchet lo explica mediante un cambio religioso: un cambio en la creencia. Se requiere ordenar el mundo de otra manera. Y ahí entra la referencia a lo sobrenatural. Tres fenómenos parecen acontecer en el politeísmo primitivo en este momento (CH, 88s): un proceso de unificación y universalización, que, por ejemplo, se advierte ya en Roma; una

subjetivización creciente o el paso a un orden cada vez más intencional de lo divino y espiritual; una separación o distanciamiento del orden visible respecto al invisible, que exige representantes.

Estamos ya en el camino del monoteísmo. Pero éste es una innovación o creación genial del espíritu judío. Antes, ni la llamada revolución de Akenatón ni el zoroastrismo se pueden considerar verdaderamente monoteísmos. Se inscriben más bien en el ámbito del henoteísmo. El Dios único y exclusivo respecto a otros dioses, el Dios separado del mundo pero que domina el mundo es una creación del imaginario radical (Castoriadis), judío (CH, 94).

El cristianismo radicaliza el monoteísmo judío. La mediación de Jesucristo se sitúa dentro del impulso mesiánico y liberador del Israel, pero implica un giro decisivo (CH,99s): es un mesianismo invertido; un mesías humilde y fracasado. La encarnación de lo divino se realiza aquí en el reverso de la historia. Aparece un Dios totalmente otro que señala la diferencia entre el más allá del dominio de los hombres y este más acá. Se advierte ya un cierto camino hacia la democracia: se sugiere un poder debilitado, que proporciona el voto a todos y que, de esta manera, refuerza, sin embargo, el poder (CH, 103). Pero este paso vendrá precedido y preparado por vicisitudes y acontecimientos de 1.500 años de historia del cristianismo.

2. La salida de la religión y la democracia

El proceso que avista M. Gauchet respecto a las relaciones entre religión y política señala un creciente abandono, o como dirá, *salida de la religión* —que es la religión cristiana— de las funciones públicas. No se trata de un proceso lineal, pero la religión va perdiendo terreno dentro del mundo de la organización social y de la legitimación del entramado institucional y lo va adquiriendo el gobierno autónomo de la comunidad humana. Vamos a ejemplificar esta andadura señalando los grandes pasos detectados por nuestro autor, desde la perspectiva francesa, respecto a las relaciones entre cristianismo y política en Europa.

La centralidad de la encarnación y la Iglesia

El cristianismo posee dos mecanismos de extraordinaria eficacia en su incidencia terrena. La concepción de la encarnación de Dios en Jesucristo y la institucionalización eclesial (CH, 109).

El dogma de la encarnación proporciona un hogar terrestre a lo divino. Y da paso a la mediación eclesial, su prolongación, como intérprete de lo divino. Teología y sociología se abrazan. Se forma con la institución eclesial y su labor hermenéutica una burocracia clerical que engendra un poder espiritual.

Con las vicisitudes políticas de la caída del Imperio romano, la Iglesia tiene diez siglos para ir configurando un poder espiritual mediador entre la sociedad cristiana y Dios. Hacia el año 1000 ve Gauchet el punto de partida de la historia moderna (CH, 134). Coincide con el punto álgido del poder mediador eclesial de la reforma gregoriana (1073). Todo un proceso de reforma interior de la Iglesia con un creciente poder de los monjes dentro de la misma; una reconfiguración de la espiritualidad alrededor del Cristo Crucificado y una dialéctica entre la Iglesia y la sociedad cristiana que, si en un primer momento hace de la Iglesia una máquina de poder, termina por producir una deslegitimación política de la Iglesia y una deslegitimación religiosa del Imperio (CH, 146). Traducido políticamente quiere decir que se inicia una separación de la Iglesia respecto a lo político que favorece el inicio de la creación de los pequeños reinos cristianos, germen de los Estados modernos. Asistimos a una visión de la reconfiguración social, política e intelectual de Europa más amplia que la weberiana y sin tanto énfasis en la ruptura católicos/protestantes que tantas críticas ha desatado frente a la tesis de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. M. Gauchet, sin embargo, señalará un paso muy importante en la salida de la experiencia religiosa y la aparición de una comunidad humana referida a sí misma en el proceso de constitución del sujeto moderno a partir de 1500.

El giro moderno

Podemos sintetizar la visión gauchetiana del cambio en la subjetividad moderna a través de tres procesos entrelazados. En

primer lugar, el cambio del sujeto creyente. Asistimos a un cambio en la actitud de los creyentes frente a la revelación: cada vez más se demanda una atestación subjetiva respecto a la palabra de Dios. El acto de fe se interioriza. La fe se personaliza más y deviene una opción individual consciente. La Reforma protestante es la manifestación más clara de este proceso.

En segundo lugar, el sujeto del conocimiento pasa de ser un mero receptor, más o menos pasivo, a ser un autor del conocimiento. Descartes con su idea del nuevo método, señala un cambio en el régimen del conocimiento: el sujeto no conoce directa ni pasivamente (la idea predominante desde el mundo griego), sino indirectamente y de modo activo.

El tercer cambio que acompaña a este proceso de subjetivización moderna es el cambio del sujeto político. Hacia 1600 emergen los Estados modernos que señalan ya claramente una subjetividad política diferente. Hobbes será su teorizador: el individuo es un sujeto de derecho, es independiente y tiene derecho y capacidad para determinarse. Esto lo hace mediante un contrato social entre individuos libres que, para asegurar su vida amenazada, concentrarán el poder (autoridad absoluta) en una persona. Se obtiene la sujeción de los individuos para evitar morir.

Conviene dejar bien claro que el fondo común e inicio de esta revolución de la subjetividad radica en el alejamiento de lo divino. Una verdadera subjetivización o separación respecto a la esfera de lo divino que producirá una serie de cambios sociales, institucionales e intelectuales. No se trata, por tanto, de una visión individualista, sino de una recomposición de la experiencia de sí, un cambio de relaciones en todos los órdenes (CH, 222).

La revolución histórica de lo político

La crisis del absolutismo, y de la legitimación religiosa del mismo, significa el paso claro hacia la sociedad liberal. La Revolución francesa es un momento en el que la realidad política y la reflexión se dan la mano. Surge una nueva instancia: *la sociedad.* Constituida por individuos libres, teorizada por Rousseau en un sentido opuesto a Hobbes, supone el pacto social de los individuos libres para lograr la libertad.

El descubrimiento de la sociedad significa la autonomización de la sociedad civil respecto del Estado. Ésta va a ser ahora el lugar social de la invención y de la producción de novedad. Y nos hallamos ante el descubrimiento de la historia. La revolución con su mirada hacia el futuro, progreso, abre una sensibilidad nueva en el tiempo: una mirada hacia delante; la realidad no está dada, se hace. El futuro es el nuevo tiempo de la historia.

Desde el punto de vista intelectual será Hegel y la contrarrevolución francesa sus teorizadores. La perspectiva de fondo sigue siendo la judeocristiana: la historia es un drama moral cuyo último acto es la salvación.

3. La crisis de la democracia

La sociedad que surge tras el fracaso de la revolución es una sociedad liberal y democrática (CH, 251). Pero muestra claros signos de contradicción. Por una parte, se reconoce la libertad individual, pero, por otra, cada vez es más visible y palpable el no control de fuerzas anónimas que se le escapan al individuo como son la economía y el mercado. La alienación es una realidad de esta sociedad. Se trata de corregir esta situación mediante una profundización democrática que tiene un cierto éxito, pero están dadas las condiciones para una crisis de la democracia y el surgimiento de una de sus amenazas mayores: el totalitarismo (CH, 253).

¿Qué tiene que ver esta situación de final del siglo XIX con la religión? M. Gauchet dirá que es una consecuencia de la salida de la religión. La justificación le permite a Gauchet acentuar que la salida de la religión no representa su superación o abandono sin más. Se puede estar bajo el imperio de la religión mediante reacciones que tienen manifestaciones antirreligiosas. Éste es el caso de los totalitarismos, verdaderas religiones seculares que producirán, como dirá Hobsbawn dos terribles «guerras de religión secular».

La primera crisis de la democracia: 1880-1914

Un momento crucial de la salida de la religión (CH, 288) sucede en este período de 1880-1914. Nos encontramos ante

una sociedad democrática liberal que ya no necesita de ninguna legitimación religiosa; está referida a sí misma. Es una legitimación laica, secular. Pero esto, repitámoslo una vez más, no significa la superación de la religión. Al menos queda su forma o molde unitario. La paradoja es que se rompe con la forma religiosa de la unidad pero se mantiene intacta la forma de dicha unidad (CH, 294). Estamos ante el inicio del totalitarismo y de las «religiones seculares».

Añádase la situación objetiva de una industrialización que produce desarraigo, desequilibrios y desigualdades sociales y económicas. En este contexto lo político pasa al primer plano. Siguiendo a Talmon, M. Gauchet va a distinguir tres momentos de la evolución política del Estado-nación que van a ser enemigos de la democracia: 1) la ultrademocracia jacobina, 2) el mesianismo nacionalista y 3) el bolchevismo. En el fondo nos encontramos ante un rechazo de la democracia liberal. Ésta aparece en crisis incapaz de proporcionar la unidad entre el pueblo y el poder, la sociedad y el Estado, que siempre había estado latiendo en la concepción religiosa de la política.

El último factor que entra en liza en esta situación es justamente la formación de una ideología que ejerce las funciones totalizantes y de pretensión unitaria de la religión. Son «religiones seculares».Una ideología impulsada y manipulada por el aparato del Estado y que termina, como recordará Gauchet con sabor a H. Arendt, absorbiendo el Estado a la sociedad.

El totalitarismo nazi y el comunista tienen una forma religiosa de fondo que los hace religiones seculares. En el caso del nazismo nos encontramos ante el culto a Alemania; en el comunista ante una ideología con sabor mesiánico apocalíptico. La crisis de crecimiento y la pérdida de credibilidad de la ideología en las mismas cabezas de los dirigentes precipitó su caída.

Nueva etapa de salida de la religión y segunda crisis de la democracia

A partir de 1970 es palpable que entramos en una nueva crisis de la democracia. Supone también para M. Gauchet una nueva etapa de la salida de la religión. Veamos esta situación político religiosa de nuestro momento actual.

Esta nueva situación se caracteriza, de acuerdo con M. Gauchet, por el fracaso y la superación de las «religiones seculares», tanto laicas como ateas. Nos encontramos ante una liquidación de los totalitarismos. En suma, es una crisis democrática postotalitaria.

La religión en esta situación ha sido superada hasta en sus funcionalidades sociales de ligar lo individual y lo colectivo. Asistimos a un cambio espectacular o «inmensa ruptura» (CH, 308). Por primera vez nos encontramos en una sociedad que ya no aspira a la unidad espiritual de sus miembros, a la unificación de la sociedad y del Estado, etc. Se acepta que hay un desacuerdo entre convicciones y creencias; ya ni la religión ni el Estado unifican a la sociedad. Estamos ante la transgresión del dogma durkheiminiano de que se precisa una cierta unidad de fondo para que persista una sociedad. Esta unidad ya no se entiende de forma ni religiosa ni ideológica, sino meramente política (CH, 317). Se comienza a vivir en la indiferencia ante las divisiones sociales, se acepta el pluralismo. La salida de la religión actual consiste en que ya no se conserva ni la nostalgia de la unidad ideológica de la sociedad. Gauchet llegará a afirmar que ni siquiera el nacionalismo constituye actualmente una fuerza «religiosa» unificadora de la sociedad. El individuo actual tiene una débil vinculación política y no espera más.

¿Desaparece con ello la religión? En absoluto. Una de las convicciones más repetidas de M. Gauchet es la dimensión metafísica del ser humano: somos seres de creencia. El hombre ansía una completud que le hará un permanente buscador o explorador de la transcendencia. La religión actual experimenta, por tanto, un desplazamiento desde el orden social hacia la opción existencial. Persistirá como creencia individual y referencia hacia un orden de realidad diverso. Incluso tendrá un peso e influencia en la sociedad civil, pero ya como una opción más entre otras (Cfr. NPI, 57 s).

Hemos asistido a un cambio del sujeto. Las nuevas emancipaciones del individuo tienen un claro sabor a desposesión y desvinculación. Predomina un individualismo que propone la realización de sí de forma original y única en un mundo regido por enormes mecanismos anónimos, como el mercado, que nos uniforman. Este nuevo individualismo está centrado en sí. Una suerte de privatización que sólo parece buscar el goce y la satisfacción propias. M. Gauchet llega a decir que nos encontramos

ante una ideología patológica nueva: la del individuo total (CH, 314). Conlleva una desligación o negación de la pertenencia respecto a lo colectivo hasta el extremo de creerse individuo puro.

Esta situación influye tanto en la vivencia de la política como de la religión. La religión aparecerá ahora más como moral, como salud o como acuerdo íntimo consigo mismo. Lo más sorprendente del fenómeno religioso actual, dirá Gauchet, es que la religión no será tanto una forma religiosa de bricolaje, como se repite entre algunos sociólogos de la religión, cuanto la vivencia de fenómenos religiosos que se ocultan o ignoran. Así los jóvenes actuales buscan otro orden de realidad mediante la búsqueda del vértigo, el éxtasis, el trance a través de la droga, de la música, del deporte. Es una religiosidad ignorada (CH, 311).

En este clima individualista, no es extraño que se dé un alejamiento y desinterés por la política. Ya no se confía en ella como el lugar de solución de los problemas sociales y de los individuos. Aunque, paradójicamente, esto no supone un olvido total de la política. Al revés, se demanda de ella, más que nunca, la solución de la inseguridad que experimenta el individuo actual.

Se comprenderá ahora que los problemas que afronta esta crisis de la política democrática actual sean de este tenor:

- ¿Cómo mantener la autonomía de los individuos en un clima individualista de desvinculación, al mismo tiempo que se reconstruye un poder colectivo?
- ¿Cómo sostener la autonomización radical de la democracia en la nueva salida de la religión y profundizar en un nuevo sujeto político?

La religión en la democracia

Entretanto la religión, especialmente la cristiana en Europa, avista un proceso de pérdida de autoridad y de iniciativa de las Iglesias, un desfondamiento de la práctica, la debacle de su magisterio y la individualización de la creencia. Nos salimos de una «sociedad cristiana» por más nostalgias y restos que subsistan. En esta «era postcristiana», para usar la expresión de E. Poulat, asistimos, sin embargo, al surgimiento de la legitimidad pública de las creencias, en tanto que creencias privatizadas, individua-

lizadas. Para M. Gauchet, en esto consiste el actual «retorno de la religión»: una vuelta de la religión sobre un fondo de pérdida irreversible de su función pública. Precisando todavía un poco más. No se trata de repetir la tesis de la privatización de la religión en cuanto pérdida de las funciones públicas de la religión y la separación de la Iglesia y el Estado o, mejor, del Estado y de la religión en general. Ahora nos encontramos con que las religiones aparecen como componentes legítimos de la sociedad civil, que son libres de manifestarse y exponerse en público. Pero, aquí está la novedad actual, *se inscriben en un espacio público pluralista a título privado* (NPI, 55).

Podemos añadir y precisar más. La religión aparece ahora en la esfera pública redignificada e incluso con cierto peso en las deliberaciones públicas. Esto ha sido una consecuencia del fallo estrepitoso de las «religiones seculares», de las grandes ideologías y totalitarismos. Este hundimiento ha afectado, a juicio de M. Gauchet, más al componente laico que a las visiones religiosas tradicionales. Especialmente ha afectado al republicanismo democrático y al comunismo. Ambos han hecho de la política y el Estado un lugar de realización de la liberación metafísica. Pero en un momento en que la religión se sitúa *en la democracia*, se han quedado sin enemigo defensor de la heteronomía o de una política de los derechos de Dios. Ahora la autonomía política es causa también de los creyentes. Ya no hay apenas creyente que no esté convencido y afirme que somos nosotros los que construimos y sostenemos el lazo social que nos mantiene juntos. En este contexto, la metafísica o las creencias en la realización humana son cuestiones que permanecen abiertas en una sociedad emancipada ya de la heteronomía religiosa. Serán los individuos los que se digan qué sentido o razones últimas dan a su vida.

Este cambio de situación y perspectiva por parte de lo político en relación con la religión y a la inversa, es lo que explica el retorno de las creencias tradicionales de la religión en la sociedad actual. Vienen a llenar el vacío que, en momentos no tan lejanos de nosotros, habían llenado las religiones políticas. Pero se comprende que es un retorno de la religión sin continuidad con el pasado: ya no vienen a ordenar la vida social ni pública. Obtienen, eso sí, un reconocimiento público en tanto opciones privadas (NPI, 57). Incluso habría que añadir que logra este re-

conocimiento en cuanto participante de identidades sociales, es decir, en cuanto partes de la sociedad civil. Las identidades religiosas son identidades entre otras posibles. Entran en el juego público en cuanto son instancias privadas. Son los individuos los que reclaman sus identidades y comunidades de pertenencia. Desde este punto de vista las identidades religiosas están sometidas a la relativización y hasta trivialización de las sociedades pluralistas.

Respecto a la función política de la religión en esta situación actual, M. Gauchet advierte que actualmente el Estado se manifiesta completamente laico, *neutro*, desde un punto de vista del sentido, ya que no defiende ni propicia ninguna doctrina metafísica. Sin embargo, se siente afectado por las diferentes concepciones o cosmovisiones y, además, en toda política social se dan decisiones y elecciones públicas con implicaciones éticas. Esto quiere decir que la política o esfera del poder no se escapa a la referencia a justificaciones o razones últimas, aunque no las determine.

De ahí se desprende la necesidad de que la política actual actúe con sutilidad respecto a la religión y sus autoridades: el Estado no dicta el bien pero no le es ni le puede ser indiferente desde el punto de vista moral ni espiritual. Se comprende ahora que la religión vuelva a retomar relevancia social y pública en los debates éticos y del bien común. Esta situación no debiera inquietar a los espíritus laicos pues, como recuerda M. Gauchet, no hay ningún temor a un nuevo clericalismo. Se trata sencillamente de una nueva arquitectura del espacio público en una situación consagrada de autonomía democrática, donde hay lugar para la identidad individual y la deliberación colectiva.

4. La despolitización de la política y la religión

Volvemos la vista sobre la situación presente. Nos encontramos con una despolitización de la política que acontece en un momento de salida de la religión. Mientras la religión (cristiana) es sometida a una secularización y privatización, en el sentido de pérdida de las funciones normativas sociales y de legitimación política, la política democrática experimenta una pérdida de atractivo, valoración y vinculación.

En ambos casos, no se da una total desvinculación de los individuos. De la política democrática se sigue exigiendo que proporcione seguridad en tiempos de inseguridad generalizada y de riesgo, y de la religión se demanda sentido de la vida y colaboración a la identidad personal en tiempos de pluralismo y relativismo.

¿A qué se debe esta situación secularizada y despolitizada? ¿Tiene algo que ver en ello la religión y la política? La respuesta de M. Gauchet sería toda su teoría o reconstrucción histórica de las relaciones entre la religión y la política.

El punto de no retorno de este momento actual quizás hay que buscarlo en el inicio de la subjetivación de lo religioso que acontece en el llamado proceso de constitución del sujeto moderno hacia 1500. M. Gauchet enfatiza el papel de la religión en este proceso con su mayor personalización de la fe que significa, al mismo tiempo, una mayor separación objetiva o alejamiento de lo divino. Este distanciamiento de lo divino o desencantamiento del mundo prepara una creciente autonomización del Estado y de la sociedad civil. Y añadamos: la marcha hacia un individualismo que aparece, cada vez más, con síntomas de autorrealización, autoexperimentación y abandono de las cuestiones públicas y comunitarias.

El fracaso posterior de la «religiones seculares» en forma de ofertas ideológico-totalitarias, señala el paso a una sociedad donde ya no se postula una unidad cosmovisional o ideológica. Se rompe, por así decir, el molde unitario y cosmovisional de herencia religiosa. Esta ruptura marca una verdadera «salida de la religión» en el marco de la política y de la sociedad. Se sienta un pluralismo de visiones e ideologías que desacraliza hasta el fondo a la política democrática. Ésta queda entregada ya a sí misma de una forma como nunca había estado. Pierde hasta el atisbo de un referente último de carácter transcendente. Esta desacralización radical de la democracia, que la entrega al juego de lo político entendido como administración de las cosas y de las relaciones entre los hombres, supone una liquidación de la pasión política. Esta des-mesianización de la política tiene repercusiones ambiguas para la política, como estamos viendo en nuestros días.

Por una parte, supone una radical autonomía de la política, que mantiene todavía algunos tenues referentes a lo religioso en las cuestiones de sentido de algunas decisiones políticas. Pero,

por otra, favorece una desvinculación creciente de la política. El individualismo puro y casi total que instaura la ideología moderna de la realización de sí mismo, significa para la democracia una desligación de lo público y colectivo peligrosa. El denominado pragmatismo político de la política democracia, la pérdida de tensión moral, la despolitización de los individuos, son expresiones de una desacralización vinculada a una «salida de la religión».

5. ¿Qué pierde la política con la religión?

M. Gauchet es consciente de que no todo son ganancias en esta «salida de la religión» en la sociedad democrática actual. ¿Qué es lo que pierde la política? La respuesta de nuestro autor tiene que ver y la ofrece en un contexto de reflexión sobre la «deshumanización del mundo». La política y la sociedad entera pierden la capacidad de captar la sociedad como un todo coherente y la posibilidad de actuar colectivamente sobre ella (P, 312-313). ¿Cómo captaremos ahora tanto el bien como el mal en nuestra sociedad? ¿No comienza a ser cada vez más difícil en nuestras sociedades democráticas, abstraídas de toda referencia trascendente, señalar y hablar del mal, del perdón, de la inocencia, de la culpa? ¿En qué marco encuadramos la percepción y juicio sobre la sociedad en que vivimos?

Éstas son cuestiones a las que apenas prestamos atención porque vivimos bajo la idea y la costumbre de que lo social y colectivo lo tenemos ahí a mano. Damos por supuesto que en este tiempo histórico, además, somos capaces de analizar y de determinar de qué manera queremos orientar y construir nuestra sociedad. Esta impresión es completamente falsa. No hay ni tal comprensión fácil de lo social ni tal disponibilidad en su manejo.

M. Gauchet considera que la visión de la coherencia social y el convencimiento de nuestra capacidad de actuar sobre ella es un dato heredado de la religión. Este dato ha sobrevivido a los cinco siglos de transición moderna (1500-2000) y a la lenta ruptura con el orden religioso. Las definiciones o visiones globales de la ciudad de los hombres, aunque tengan apariencia científica, son un resto religioso. Y son tales visiones las que nos permiten avistar una situación en la que pudiéramos actuar sobre nuestra propia sociedad y cambiarla.

El hecho de que vivamos sin cripto-religiones en lo político es un paso humanizador, pero no lo es tanto ciertas pérdidas que son una herencia religiosa. Especialmente en lo político actual se sigue viviendo de las rentas de una herencia religiosa. Verdaderas actitudes sociopolíticas actuales que pasan por ser profundamente modernas y laicas viven bajo la tácita aportación de la religión. Señalemos tres ejemplos fundamentales: la tradición, la pertenencia y la jerarquía (P, 313).

Nuestra modernidad inclinada radicalmente hacia el futuro y el porvenir, ¿gracias a qué puede hacerlo sin desparramarse en la desorientación y el sinsentido? Puede hacerlo gracias al lazo unificador de la tradición. Y ésta vive de la religión.

La concepción del individuo de derechos tan característico de la modernidad y que, sin embargo, se siente adscrito y libre participante de una comunidad, es un vínculo de raíz religiosa. Como han señalado algunos intelectuales alemanes en el actual debate sobre el monoteísmo, concretamente M. Enzensberger, si liquidamos el monoteísmo cristiano y su sobre-etización de la vida que nos encarga y carga con todo hombre como mi prójimo y mi hermano, se van a pique los Derechos Humanos.

El ideal del autogobierno democrático que se da sus propias leyes, la famosa autonomía de la política moderna, ¿no se remite a la vieja figura de un poder unido a la colectividad? ¿De dónde procede esta figura?

Con la pérdida de la religión, hemos perdido, por tanto, el poder sobre nuestro mundo y la capacidad de actuar sobre él. Los individuos emancipados del orden religioso en nuestras sociedades democráticas secularizadas quedan entregados a sí mismos, a sus propios poderes; quedan libres de cualquier vínculo colectivo obligatorio, de prestar reverencia y obediencia a la autoridad. Pero ¿no queda así también vaciado de sustancia el poder colectivo?

¿Cómo imaginamos ahora nuestra actuación histórica sobre nuestra sociedad? ¿Cómo se regulan millones de iniciativas libres, todas igualmente legítimas? A M. Gauchet le viene enseguida la imagen del mercado como solución. Pero se pregunta: ¿es el mercado la solución o la intromisión colonizadora en la política de la economía capitalista reinante? ¿No estamos ante una deshumanización fruto de una serie de contradicciones que surgen de dentro de nuestras sociedades democráticas? ¿No vemos

que esta situación tiene que ver, cuando se agudiza suficientemente el análisis, con *la salida de la religión*?

Ahora bien, lo novedoso y complicado de la situación moderna actual es que lo político en la modernidad puede existir sin lo religioso o fuera de las religiones. Y también lo religioso camina sin estar anudado ya a lo político.

6. **El futuro de la religión en un universo laicizado**

M. Gauchet repite que lo característico de nuestro momento actual es que el proceso de conquista de la autonomía humana ha concluido fundamentalmente. Por esta razón, no ha existido en la historia de Europa ni en la historia del mundo una era en la que la separación entre el hombre y Dios haya sido tan grande. En estas condiciones ¿qué futuro le espera a lo religioso tras la «salida de la religión»?

Ya hemos indicado que M. Gauchet no cree en la desaparición de la religión. Siempre habrá individuos y hasta minorías que sigan expresando lo específico humano, su referencia a otra cosa, en formas y categorías de las tradiciones religiosas. El ser humano es un ser del exceso, un ser del amor más gratuito y generoso, dispuesto a morir y sacrificar su autonomía en pro de unos valores y del odio y la maldad más refinada y monstruosa. Somos un misterio. Tenemos una extrañeza constitutiva que nos remite a lo otro, que M. Gauchet no duda en denominar absoluto. Ahora bien, cuando es interrogado sobre el carácter «religioso» de este absoluto en su confrontación con Luc Ferry (RAR, 80s), se aferra a tratar de expresarlo fuera de las categorías religiosas. No sería ni un absoluto transcendente religioso, ni una «transcendencia inmanente», como quiere denominarla Luc Ferry, sino «otra cosa», un «absoluto terrestre», todavía no del todo expresable, pero que barrunta se podrá decir de forma secular, no religiosa. Nos encontramos en los límites de la reflexividad y expresividad de que somos capaces.

Captamos lo que pretende Gauchet: quiere retener lo que aporta la religión a la hora de enfrentarse al misterio del ser humano, o de dar cuenta de experiencias profundas de lo ético, lo estético, etc. y, sin embargo, no decirlo en categorías que cree ya periclitadas. ¿No hay una contradicción que acerca a M. Gau-

chet a los reduccionismos de la religión o a explicaciones materialistas, sociobiológicas, psicoanalíticas, sociológicas, etc.?

M. Gauchet deja claro que el misterio del ser humano, del valor absoluto a lo que apunta la religión, la verdad y la moral, no se explican con referencias a «fábulas pueriles de la libido o la dominación». Incluso llega a rechazar todo reduccionismo «como la enfermedad infantil de la antropología» (RAR, 143-144). Dichos valores no salen de la fábrica política democrática ni de la ingeniería social: son herencia religiosa.

A modo de conclusión

M. Gauchet tiene el mérito de ponernos frente a la relación entre religión y política. Nos muestra cómo son dos realidades de la vida humana que se entrelazan y condicionan mutuamente. De la evolución de la una depende en alguna medida la otra. En este sentido M. Gauchet presenta la religión y la política como dos dimensiones interdependientes del ser humano. No acepta visiones dicotómicas ni identificadoras. La reconstrucción histórica que presenta es muy sugerente, aunque deje muchos interrogantes; hay que apreciar el enorme esfuerzo intelectual por señalar los grandes pasos evolutivos de esta relación.

Cuando llegamos a la historia europea y cristiana esta reconstrucción adquiere su máximo interés para nosotros, aunque persistan las preguntas en muchos de los aspectos señalados. Al llegar a la cercanía de la modernidad y tardomodernidad este interés crece. No hay duda de que Gauchet ha tenido la sensibilidad para mostrar cómo detrás de fenómenos como los totalitarismos del siglo XX laten problemas políticos y reconstrucciones de sabor religioso (antirreligioso). La religión no deja de estar presente aunque aparentemente haya sido superada en sus manifestaciones y contenidos clásicos o tradicionales. Sus funciones sociales permanecen. Y queda su oquedad, su molde y su forma asumidos, incluso, por ideologías políticas, verdaderas «religiones seculares» que han conducido a tremendas «guerras de religión» secular en el siglo que ha concluido. Actualmente asistimos a reconfiguraciones donde, de nuevo, lo político y lo religioso están presentes. El aviso de M. Gauchet es importante y digno de consideración: el cambio de determinadas funciones

sociales de la religión plantea inmediatamente problemas a la política, como estamos viendo. Política y religión se relacionan íntimamente.

M. Gauchet sirve para dar fundamento histórico y estructural a una religión política o a la inevitable dimensión religiosa de la política. Ofrece una visión un tanto distanciada, de analista, más que del hombre implicado o de quien con pasión fustiga, rechaza o aprueba las funciones político-sociales de la religión o la evolución de las relaciones entre religión y política. Aspectos como el mesianismo del cristianismo que embebe la política occidental están suavemente presentes. Se pueden apreciar en las consideraciones sobre el carácter débil, fracasado, de este mesianismo de Jesús que, a M. Gauchet, le sugiere el rechazo de los poderes autoritarios y monárquicos y le anticipa la marcha hacia la democratización del poder. Pero no hay rastro apenas de las relaciones del individuo con aquello (Dios, el Otro invisible) a lo que se refiere la religión. La religiosidad de las personas con su resonancia frente a la extraña presencia *ausente del Infinito e Indecible y al mismo tiempo íntimamente* cercano. Le interesa la religión en cuanto «desposesión metafísica» o rechazo y conjuración de una autonomía total. La religión supone una relación de lo humano con otra naturaleza distinta de la nuestra de la que dependemos de alguna manera. Esta heteronomía religiosa *juega un papel político importante:* ofrece un lazo de unión entre los hombres más allá de las divisiones y separaciones políticas.

Quizás el fondo más discutible de la tesis de la salida de la religión de M. Gauchet es el sabor de marcha cuasi ineludible hacia una democratización o vínculo débil político, que supone una superación secular de las funciones sociales de la religión y hasta de las expresiones religiosas mismas. Visto desde el punto de vista político, esta exaltación democrática hace de M. Gauchet una suerte de «convertido a la política normal» democrática —en palabras de M. Abensour—, con pérdida de su actitud crítica.

Los nuevos fundamentalismos parecerían también una objeción e, incluso, la negación de la tesis gauchetiana. El autor argumenta que estos mismos fundamentalismos no son sino fenómenos reactivos, suscitados por la apropiación forzosa de la modernidad, formas religiosas de una asunción de la moderni-

zación y de la secularización que, en el fondo, no se escapan, tampoco, a la «salida de la religión» (NPI, 53; R.). El islam radical es moderno. Aparece como anti-moderno y antioccidental, pero ésta es su forma de asimilar la ideología occidental.

La tesis de la salida de la religión en su forma actual también plantea interrogantes interesantes: aunque M. Gauchet reconoce los rastros religiosos de transcendencia que todavía quedan en la democracia y en la práctica política, sin embargo, parece ya descartar totalmente la necesidad de una cierta unidad o cemento religioso-moral y de sentido (E. Durkheim). ¿Es esto así? ¿No necesitan, incluso, las sociedades democráticas de un referente último, como se manifiesta en casos de crisis?[2] Y si la religión juega todavía un papel importante en la cuestión del sentido y la identidad personal, ¿no tiene un papel importante en la creación y mantenimiento de una sociedad democrática madura?[3]

Dejamos una discusión interminable en este punto dispuestos, sin embargo, a tener presentes las reflexiones y sugerencias de M. Gauchet.

Digamos, para finalizar, que M. Gauchet sostiene que, a través de esta relación entre religión y política, ambas realidades se explican y se aclaran una a otra (PR, 325). Y, aunque no lo exprese, sugiere que la política siempre es más, u otra cosa, que «política» y que entonces aparece aquello que los hombres han llamado religión. Y la religión siempre es menos, u otra cosa, que la «religión», y apunta siempre a lo que los hombres han llamado política. Ambas están vinculadas por estrechos lazos e incluso han tenido la tentación mutua de suplantarse.

---

2. La discusión entre J.B. Metz, «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem bodem der Moderne», en *Jahrbuch Politische Theologie*, t. I (1996), 39-53, y J. Habermas, pone de manifiesto que la respuesta no puede ser tan clara y contundente. Para la posición reciente de J. Habermas, cfr. J. Habermas y R.J. Ratzinger, «Les fondements prépolitiques de l'Etat démocrat», *Esprit*, julio 2004, 5-18.

3. Ésta es la postura de G. Davie y K. Gilarek en su consideración de las relaciones entre política y religión en la Europa actual, Cf. T. Inglis, Z. Mach, R. Mazanek, *Religion and Politics. East-West contrast from Contemporary Europe*, Univ College Dublin Press, Dublín, 2000.

Bibliografía

GAUCHET, Marcel (2003), *La condition historique. Entretien avec F. Azouvi et. S. Piron* (=*CH*), Stock, París.

—, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religión*, Gallimard, París 1985.

—, *La religión dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (=*RD*), Gallimard, 2001.

— (2003), «Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l'espace public démocratique» (=NPI), en: T. Ferenczi (ed.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Ed. Complexe, Bruselas, 53-61.

— y R. DEBRAY (2003), «Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir: Régis Debray, Marcel Gauchet: un échange» (=R), *Le Débat*, 127, 3-21.

— (2003), «Ce qeu nous avons perdu avec la religion» (=P), *Revue Mauss*, n.º 22, 312-314.

— (2003), «Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé» (= PR), *Revue de Mauss*, n.º 22, 325-331.

— y Luc Ferry (2004), *Le religieux après la religion* (=*RAR*), Grasset, París.

LA SALIDA DE LA RELIGIÓN Y LA DESPOLITIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Tomás Valladolid Bueno

Per nebulam scimus
—Sabemos como si viésemos en la niebla—

PLAUTO

A mediados del siglo XVI se construye el Cabildo Viejo de Aracena, pueblo que da nombre a la conocida sierra de Huelva. Actualmente, convertido el edificio en centro de visita turística, aún conserva en la puerta principal un escudo cerrado por la siguiente leyenda: «*Veritas de terra orta est, iustitia de coelis prospexit*». Que traducido viene a decir: «La verdad ha brotado de la tierra, la justicia nos ha mirado desde el cielo». Sin embargo, las personas que visiten el lugar no encontrarán en el cartel informativo la indicación del origen de tal leyenda; sólo se advierte de la existencia de la misma, de modo que si no poseen cierto grado de conocimiento de los textos bíblicos, entonces no sabrán que se trata de una inscripción en piedra del versículo 12 del Salmo 84. La cuestión tiene su importancia, por cuanto se trata de un verso de tinte mesiánico retraducible al misterio cristológico de la encarnación y que, en este caso, preside el frontal de una institución política de aquella época. La consecuencia de la falta de información respecto de este dato es que se pierde una oportunidad para advertir a las generaciones presentes de que ha habido en nuestra historia un fenómeno tal que cabe denominarlo el momento teológico-político, el cual a lo largo del tiempo ha ido tomando diversas derivas. Así la cosa, no es sólo que hoy hayamos salido de la época donde la religión orientaba la vida pública, es que además parece que no es preciso ya indicar expresamente los testimonios que permiten dar fe del problema que ello ha supuesto y sigue suponiendo desde el punto de vista tanto personal como colectivo. La época pos-teológico-política va acompañada de una cierta tendencia a no necesitar de la conciencia de serlo.

I. No obstante, la cuestión de la relación entre lo teológico y lo político ha pervivido y sigue haciéndolo aunque en un contexto problematizador de dicha relación. Es más, cuando se traduce en la posible conexión entre modernidad democrática y religión, ha estado presente a lo largo de los dos últimos siglos. Valga como ejemplo la siguiente referencia a tres autores que, a pesar de la distancia temporal y filosófica, ponen sobre la mesa a su modo el problema teológico-político.

Tocqueville, dotado de una agudeza analítica difícil de alcanzar, afirmaba que la democracia precisa para su perfeccionamiento moral de la religión cristiana y hasta llega a recomendar, a despecho del escándalo que esto pudiese ocasionar, que los políticos actuasen en su gobierno como si creyesen, para de esa forma garantizar el mantenimiento de una moral colectiva.[1] Por su parte Walter Benjamin, provisto de una facultad inusual para convertir las palabras en conceptos, consideraba en su proyecto juvenil de una filosofía futura que a ésta le era imprescindible incorporar en el sistema del saber el campo de la experiencia religiosa si es que se quería dar debida cuenta de la experiencia de la libertad.[2] Asimismo Habermas, que ni en agudeza ni en potencial conceptualizador tiene nada que echar a faltar, ha manifestado que en la época de las sociedades postseculares como las nuestras es pertinente que la democracia preste oídos a los discursos religiosos, por cuanto que se trata de lenguajes que nos ayudarán a seguir aprendiendo sobre qué es el mundo, qué significa entendernos y cómo poder orientarnos.[3] Este tipo de pro-

---

1. A. Tocqueville (2002): *La democracia en América, 2 (1840)*, Alianza, Madrid, cps. 15-17; pp. 182-193. Además cfr. A. Antoine (2003): *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, París, pp. 133-211.

2. W. Benjamin (1991): «Sobre el programa de la filosofía venidera», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, pp. 81 y 84. Sobre el peculiar papel ateológico-político de la religión en Benjamin cfr. Reyes Mate, «Mito, logos y religión en W. Benjamin», *Rev. Teoría*, n.º 1, 1993. Asimismo me permito remitir a T. Valladolid Bueno (2003): *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Universidad de Huelva, pp. 115 ss.

3. La posición de Habermas ha ido volviéndose más receptiva aunque sin dejar de moverse en el marco de un juridización criticista que en ocasiones roza, muy a su pesar, una visión sustancialista de la política democrática. Para la anterior posición de Habermas sus obras *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1991 y *Fragmentos filosóficos-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999; el estudio de J.M. Mardones, *El discurso filosófico de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1998; mi ya citado trabajo sobre *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin*, Huelva, 2003; y el libro de J.A. Estrada, *Por una ética sin teología*, Trotta,

puestas, que en cierto modo hablan de una poco definida incorporación de la religión al espacio de la democracia moderna, de ser efectivo conllevaría unos riesgos de despolitización a los que el filósofo francés Marcel Gauchet presta atención en una obra que en gran parte ha ido dándose a conocer por ese medio peculiar de edición que son las revistas.[4] Es a este pensador a quien se tomará como centro en el presente trabajo, y ello con la mira puesta en una exposición sintética de sus reflexiones a propósito de lo que él denomina «salida de la religión», y cuya traducción política la expresa afirmando que «es del interior de lo religioso que se ha pasado fuera de la determinación religiosa, la grandeza de Dios engendrando la libertad del hombre».[5]

II. Marcel Gauchet, director de la Escuela de altos Estudios en Ciencias Sociales en París y director de redacción de la revista *Le Débat*, nació allá por el año 1946 en una modesta familia católica asentada en el ámbito rural y a la que, como a tantas otras, la horrorosa experiencia bélica dejaría una impronta definitoria. Su madre y su padre, costurera ella y peón caminero él, se mantenían a distancia de la política por lo que en raras ocasiones se oía hablar de ello en esta familia. Será a la edad de quince años, cuando entre en la escuela normal para la realización de estudios secundarios, cuando reciba el bautizo político de manos del movimiento sindical y al mismo tiempo la inoculación de un antídoto contra el Partido Comunista a la vista del modo de hacer de los estalinistas. Por otra parte, su formación religiosa se restringía a la educación doméstica, a las enseñanzas del catecismo y asistir a una misa celebrada en latín.[6] Una vez acabados los estudios de secundaria y los de formación de

---

Madrid, 2004. Para el nuevo enfoque de Habermas consúltese «Un diálogo sobre Dios y el mundo» (1999), en J. Habermas (2004): *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, pp. 187-210; «Creer y saber» (2001), en J. Habermas (2002): *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, pp. 129-146; y Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Les fondements prépolitiques de l'État démocratie*, *Esprit*, julio 2004, pp. 5-18.

4. Gauchet ha publicado fundamentalmente en las revistas *Textures* (1970-1976), *Libre* (1977-1985) y *Le Débat* (desde 1980); algunos de estos artículos han sido recopilados y editados en forma de libro. También ha escrito monografías de diversa índole. Cfr. «Bibliografía» de este trabajo en la que se relacionan algunas obras y la abreviatura correspondiente para su uso en citas.

5. DM, p. 67. La traducción de los textos de Gauchet es nuestra, salvo los correspondientes a *La religion dans la démocratie* para los cuales sigo la de Santiago Roncagliolo.

6. Cfr. CH, 17 ss y 70.

profesor de colegio Gauchet ejerce de éste durante dos años, para a continuación terminar sus estudios de Filosofía en la Universidad. Es en ese momento, a la edad de veinte años, cuando conoce al sociólogo Claude Lefort,[7] quien según el propio Gauchet sería el único profesor universitario que dejaría huella en él y que provocaría el encuentro intelectual más importante de su existencia.[8] A partir de ese momento Gauchet entrará en contacto con las propuestas de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Castoriadis, Raymond Aron, Merlau-Ponty, E. Kantorowicz y Pierre Clastres. La etnología de este último será determinante en el desarrollo del pensamiento de Gauchet pues le permite comprender lo necesario que resulta tomar en consideración a los mitos como sistemas de creencias, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista de la dinámica de la formación de las estructuras de la sociedad constitutivamente política.[9] El descubrimiento de la etnología venía a confirmar como inaceptables las explicaciones reduccionistas que el marxismo ofrecía en términos economicistas y el psicologismo en clave edipiana. Asimismo el trabajo historiográfico de Kantorowicz, sobre las formaciones de la monarquía al hilo de la lógica cristológica, habría permitido a Gauchet conocer las condiciones que posibilitaron la transformación hacia la concepción moderna del poder.[10] Por su parte, Gauchet se sentirá más sensiblemente alejado del marxismo que lo que, según él, lo estaban Lefort y Castoriadis. Por su lado el estructuralismo, en un intento por superar el subjetivismo clásico, había caído en un vacío objetual, mientras que la fenomenología no acababa de estar a la altura de su propuesta de ir a las cosas mismas. De estas influencias iniciales Gauchet conservará: lo descriptivo como punto de partida y por ello mismo el enfoque histórico de los temas en cuestión; la importancia de lo político en sí mismo y, por tanto, de la cuestión democrática como cuestión central, pero vista desde la

---

7. Sobre Claude Lefort es imprescindible el excelente estudio de Esteban Molina (2001): *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, Cepcom, México. Asimismo, además del trabajo de E. Molina en el presente volumen, su edición y presentación de C. Lefort. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004.

8. Cfr. CH, 22.

9. Cfr. CH, 72.

10. Cfr. CH, 147 s.; Además «Des desux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique» (1981), trabajo en el que Gauchet analiza las aportaciones de este historiador, *Revue Le Débat*, n.º 14, pp. 133-157 y n.º 15, pp. 147-168.

problemática de la representación política, es decir, de la relación Estado-sociedad; la prevalencia de la política así como el carácter constitutivo de la división tanto en el nivel individual como en el colectivo; la clausura de referentes fijos y para siempre determinados; la necesidad de un proyecto de conjunción de las ciencias humanas ocupadas en las cuestiones importantes que lo son desde siempre y, por tanto, en la construcción de un saber crítico interdisciplinar. El asunto va, a fin de cuentas, de trazar un puente entre la teoría de la sociedad y la del psiquismo por medio de una visión globalizante de los problemas que merecen reflexión: un proyecto —como gusta decir a Gauchet— «que pase por la historia pero que sea de orden filosófico».[11] Su ocupación será determinar qué es aquello que hace posible que la humanidad lo sea socialmente, qué relación existe entre el modo de ser social del hombre y la organización psíquica de éste. En definitiva se trata de establecer las condiciones que han hecho del hombre un sujeto con conciencia de su condición histórica. El proyecto de Gauchet, autocalificado como *antroposociología transcendental*, se autopresenta como continuador de una inacabada *crítica de la razón histórica:* esta ha de aclarar cómo las comunidades son comunidades en sociedad a la par que de individuos; y también sacar a la luz tales condiciones como posibilidades de su desarrollo a lo largo del tiempo.[12] Filosóficamente hablando Gauchet se sirve de una concepción contextual de la historia de la filosofía. Ésta se basa en tres principios de funcionamiento ante cualquier situación histórica dada: (1) manifestar la gama de opciones filosóficas que se abren al pensamiento, (2) señalar los lazos que unen a tales opciones o posibilidades intelectuales, (3) especificar el carácter singular de las elecciones que presiden las filosofías instituidas.[13] Esta concepción se opone, pues, a ese modo de tratar la historia de la filosofía típico de un «clericalismo que juzgaba la memoria de lo que ha sido pensado contra la posibilidad de pensar hoy».[14] En tanto que modernos, Gauchet considera que hoy debemos pensarnos en nuestro carácter de sujetos dotados de reflexividad y de histori-

11. CH, 10.
12. Cfr. CH, 59; DM, 238 s.
13. Cfr. CH, 53.
14. M. Gauchet (2002): «Démocratie, éducation, philosophie», en *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Bayard, París, p. 12.

cidad; ello tiene como consecuencia pensar con las filosofías que afirmaron tal carácter, pero al mismo tiempo contra ellas guiados por la voluntad de ser rigurosamente modernos.[15]

III. En este marco Gauchet presentará los rasgos generales de una *historia política de la religión*[16] basada en la idea de que la experiencia moderna europea no pone de manifiesto el determinismo evolucionista de una historia universal, sino que antes bien esa experiencia constituye una bifurcación contingente que permite entenderla como una excepción a la vista de las demás sociedades.[17] Esa historia política de la religión prefiere hablar de la modernidad como una ruptura con la religión desde dentro de la religión. Gauchet en este sentido decide no hablar de secularización por lo que de continuidad dentro de la discontinuidad señala este término.[18] Aunque el término conserve potencialidad descriptiva Gauchet considera que no goza de capacidad explicativa o comprensiva suficiente, y por esta razón prefiere utilizar expresiones como «secundarización y privatización» de lo religioso en conexión con el fenómeno de separación entre Estado y sociedad civil.[19] En este asunto estaría más cercano a un Blumenberg que a un Tocqueville. Él analizará un largo proceso de salida de la religión cuyas tres oleadas últimas estarían conformadas de la siguiente manera: primero, de 1500 a 1650, por el momento teológico político del Estado de derecho divino absoluto legitimado por la filosofía de Hobbes; segundo, de 1650 a 1800, por el momento teológico-jurídico del derecho natural fundado en la inversión filosófica realizada por Rousseau; y tercero, siglo XIX en adelante, por la historicidad como modo de autoconocimiento y autoproducción de la sociedad, ya sea en la versión teológica inicial de Hegel, ya sea en la versión laica que le sigue respecto de la idea de la historia centrada en el futuro.[20] En cualquier caso, por *salida de la religión*

15. Cfr. CH, 57.
16. DM, I.
17. Cfr. CH, 10-11.
18. Sobre la disputa en torno al concepto de secularización son especialmente clarificadores dos libros de Giacomo Marramao: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989; y *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.
19. RD, 24 s.; y MD, 124.
20. Cfr. CH, 229-253. Gauchet ha reelaborado los análisis de Leo Strauss para establecer tres olas de revolución de la política en la modernidad simbolizadas respectiva-

Gauchet no entenderá la ausencia privada de creencias religiosas ni la desaparición de toda influencia social de la religión. Lo que Gauchet comprenderá por *salida de la religión* no es sino el proceso por el cual la religión deja de ser la fuerza que determina la estructuración u organización política de la sociedad para recluirse en el ámbito privado.[21] Asimismo, en un sentido aún más extenso del weberiano, y más allá del reduccionismo que asigna al protestantismo la exclusividad del origen de la modernidad, Gauchet ambiciona reconstruir históricamente el largo proceso de desencantamiento del mundo en el que se manifiestan privilegiadamente las condiciones en las que se ha forjado la estructuración democrática de nuestra sociedad.[22] Por ello, una vez tras otra, Gauchet definirá la religión como la negación que el hombre dirige contra su propia capacidad creadora de él mismo y de su mundo.[23] Sin embargo, la presenta como una desposesión que en absoluto se impone inexorablemente desde la naturaleza humana, sino que la considera una elección más entre otras y, por ende, dotada de historicidad; es decir, con un principio y un final a modo de salida de la religión en el sentido de que la constitución de ser en sociedad de los hombres no se efectúa necesariamente por la religión, es decir, que lo social y lo político deja de tener necesidad de la religión para definirse y organizarse.[24]

Precisamente por esto puede escribirse una historia política de la religión de ese calibre en la que se ponga de manifiesto la privatización y la subjetivización de la creencia religiosa. Con todo, Gauchet piensa que esta labor ha de proyectarse en la línea de la construcción de una historia del sujeto con dos caras en correspondencia en las que se encuadren la dinámica del sujeto religioso, del sujeto político y del sujeto psíquico:[25] (*A*) una histo-

---

mente por los nombres de Maquiavelo, Hobbes y Hegel: revolución religiosa de lo político, revolución jurídica de lo política y revolución histórica de lo político. De este modo presenta el proceso de secundarización de lo político al que debe hacer frente la reflexión filosófica sobre lo político; cfr. M. Gacuhet, «Les tâches de la philosophie politique», *Revue Du Mauss*, n.° 19, 2002, pp. 280-285.

21. Cfr. DvsD, 85. DM, 233 s. MD, 108 y 130.

22. Cfr. CH, 148 ss.; 152 s. y 229.

23. Gauchet habla expresamente de la religión como «manera de institucionalizar al hombre contra él mismo», en DM, 10. También cfr. DvsD, 32 y MD, 183.

24. Cfr. DvsD, 30; 33; 87 y 89. También Cfr. Régis Debray, Marcel Gauchet, «Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir», en *Revue Le Débat*, n.° 127, 2003, p. 6.

25. Cfr. CH, 192 s. y 197 ss.

ria interna sobre la idea que el sujeto tiene de sí mismo, para lo que se prestará especial atención a la psique tanto en su aspecto patológico como en referencia a la subjetivización de la individualidad;[26] (*B*) una historia externa al sujeto desarrollada en un doble encuadramiento, pero cuyos ámbitos han de estar relacionados entre sí: (*a*) cuadro intelectual donde se profundizará en las ideologías como discursos sustitutivos del discurso religioso, cuyos componentes dan como resultado una política donde se fragmenta la verdad; y ello en virtud de unas ideologías caracterizadas por ser plurales-contradictorias, unilaterales-parciales y preocupadas por la unidad;[27] (*b*) cuadro de la dinámica política en el que se analice la historia de la democracia representativa. Detrás de todo ello está la idea angular del pensamiento de Gauchet y que no es otra sino ésta: «la cohesión primordial de las comunidades humanas es de orden político».[28] No es que Gauchet niegue la alteridad como estructura de la psique del individuo, lo que afirma es que la referencia del sujeto a esa exterioridad (definición de creencia) está primero en la política y que puede funcionar sin que ocurra ni deje de ocurrir nada relevante porque estemos sin la religión. El enraizamiento subjetivo de la religión trae consigo un nuevo «estadio criticista de la conciencia religiosa» en el cual el objeto se centra no en la explicación integral de los fenómenos —a modo kantiano—, sino en «aquello que hace de nosotros *seres de lo otro*, divididos con nosotros mismos e irremediablemente llevados a escindir lo sensible con un suprasensible».[29]

IV. Gauchet hace pasar esta historia política de la religión por cuatro fases:[30] (1) La religión en las sociedades primitivas como indicio indeterminado de una religión pura y primera que funciona como dispositivo para estructurar políticamente la socie-

26. Cfr. CH, 220 y DvsD, 250-262. Gauchet, distinguirá tres tipos de personalidad: la tradicional o de incorporación de la norma, la de transición o conformista y la moderna del compromiso o interiorización de la ley. Respecto de las patologías se distinguen: aquellas relacionadas con la identidad (narcisismo y vacío interior), las ligadas a la relación con el otro (angustia de pérdida de los míos y temor a los otros) y las conectadas con el actuar (la acción no como expresión de sí, sino como ruptura consigo).

27. Cfr. DvsD, 97-98 y 351 s.

28. Art. Cit. *Le Débat*, n.º 127, 2003, p. 5. Cfr. RP, 27-35.

29. DvsD, 295; Cfr. CH, 199 ss.

30. Cfr. CH, 133 ss.

dad poniendo límites al poder; es el momento de la forma plena del Uno y del pasado; aquí prima la inmovilidad contra la historia y la indivisión; asimismo se mantiene una relación con la naturaleza por inclusión; lo religioso se encuadra —espacialmente— en la superioridad y —temporalmente— en la anterioridad.[31] (2) El nacimiento del Estado, alrededor de cual cabe entrever el inicio de un viraje de la historia que permite hablar de un proceso de salida de la religión, que tiene como novedades la aparición de mediadores entre el más allá y el más acá, la dualidad dominantes/dominados y el fenómeno del proselitismo imperialista y exclusivista; ahora se pronuncia la confrontación-producción con la naturaleza a la par que se instaura la dualidad del ser.[32] Gauchet especificará lo novedoso de este momento diciendo: «Del puro poder, anónimo, de la ley, se pasa a la ley del poder, la cual es por naturaleza poder de ley, capacidad para cambiarla o producirla».[33] (3) Aparición del monoteísmo y aclaración de la originalidad del cristianismo como religión que opera la salida de la religión como estadio último del proceso de reducción de la alteridad; es decir, como instalación de la dualidad ontológica frente a la atracción de lo Uno; todo ello dando como resultado la plenitud de este mundo y el nacimiento del individuo occidental; aquí destaca Gauchet la relevancia de la doctrina de la encarnación, la fundación de la Iglesia, los cambios producidos durante el siglo XI, el colapso de la autoridad carolingia, el nacimiento de los reinos territoriales y la reforma gregoriana.[34] (4) Los momentos del desarrollo de la época moderna (s. XVI-XVII; XVIII; s. XIX-primera mitad s. XX)[35] y contemporánea (1945-1970; 1970 hasta hoy) como épocas después de la religión que se mueven entre la reivindicación de la democracia y el triunfo incontestable de ésta, pasando por medio el horror de los totalitarismos.[36] Se analizan en esta fase los desarrollos de la sociedad democrática como sociedad de la historia, que en contraste con la sociedad de la religión, se produce y se reinventa a sí misma.[37]

---

31. Cfr. DM, 12-25.
32. DM, 26-46.
33. DvsD, 35.
34. Cfr. CH, 79-153 y DM, 139-202.
35. Cfr. CH, 229-285.
36. Cfr. CH, 288 ss. y DvsD, 83 ss.; 101, 106 s.
37. Sobre el alcance de la expresión «inventarse a sí mismo» cfr. J.-C. Kaufmann (2004): *L'invention de soi*, Armand Colin.

Todo ello lleva a Gauchet a plantear la cuestión de qué es lo que ha sedimentado después de que se produzca: (1) el paso de las creencias religiosas a las creencias políticas y el de la creencia en lo Otro a la creencia en lo otro, es decir, del discurso religioso al discurso ideológico; (2) el paso a la reacción contrarrevolucionaria y su forma revolucionaria del totalitarismo devenido en religión secular; (3) y, fundamentalmente, después del tránsito de los llamados gloriosos treinta años posteriores a 1945, en los que la democracia —aprendiendo de errores pasados— ensaya una reconstrucción de lo colectivo por medio del Estado protector de bienestar.[38] Pues bien, lo que ha venido después, según decir de Gauchet, ha sido un Estado *del* derecho del individuo que se manifiesta en una dinámica «del antes hasta el ahora» delimitada cronológicamente a partir de la crisis de 1970. Esta dinámica puede resumirse recursivamente en binomios categoriales: desde la sociedad de las ideologías hasta la sociedad de las identidades; desde la sociedad del universalismo hasta la sociedad de las singularidades, desde la sociedad de creencias políticas hasta la sociedad de las formaciones culturales; de la sociedad de las convicciones a la sociedad de las identidades; de la sociedad de la religión fuera de la religión hasta la sociedad de la religión sin religión; de la sociedad política a la sociedad despolitizada; desde la personalización por autenticidad hasta la personalización por individualización; de la creencia en lo otro hasta la creencia en uno mismo; de la sociedad de la tolerancia a la sociedad del pluralismo; de la sociedad de la soberanía a la sociedad de las garantías; de la sociedad de la participación hasta la sociedad del reconocimiento; de la sociedad de la autonomía hasta la sociedad de la independencia; de la sociedad de la civilidad hasta la sociedad de derecho y juez; de la sociedad de culturización política a la sociedad de mercado; de la sociedad de la institucionalización del conflicto a la sociedad de pacificación y evitación-deserción cívica; de la sociedad de delegación ejecutivo-parlamentaria a la sociedad de delegación en la opinión y el juez; de la sociedad de la convivencia hasta la sociedad de la coexistencia; desde la sociedad de representación delegada e instrumental hasta la sociedad de representación por escenificación; de una democracia de mayorías hasta una democracia de

38. Cfr. DvsD, 91-108; 353 ss.

control; de una democracia por la escuela hasta una democracia en la escuela. Como se puede apreciar, un amplio espectro de oposiciones desparramadas por toda la obra de Gauchet y a cuya matización dedica un esfuerzo analítico de comprensión.

Si nos atenemos a los análisis de Gauchet, esta presentación sintética y binomial de la dinámica política, o desarrollo sufrido por la democracia a partir de los últimos treinta años, no debe verse como si en todos los casos, y de manera total, se produzca la desaparición del primero de los términos, sino que más bien ocurre el desplazamiento —a causa de la modificación de los modos de ejercer lo indicado por dichos términos primeros del binomio— que termina por generar lo indicado por el segundo término. Lo que sucede es que aquello que aparecía como el epicentro durante el período de lucha contra la heteronomía ahora, cuando ya no hay adversario religioso, permanece en la sombra y sin influencia determinante. Es importante retener que tanto unos elementos como sus contrarios del binomio dinámico de la democracia no constituyen una configuración mágica y definitiva de ésta. Antes bien, dan lugar a efectos perversos y a patologías objeto de discernimiento. A su vez, hay que añadir que para Gauchet el estudio de las patologías —individuales o sociales— conforma un camino de acceso a las estructuras definitorias del sujeto que permanecen ocultas en los casos de normalidad.[39]

V. Marcel Gauchet, en definitiva, ha dedicado su trabajo reflexivo a intentar aclarar la deriva que ha hecho posible el advenimiento de una sociedad en la que los derechos humanos se han convertido no ya en una política, sino en la política misma; pero con el añadido de la paradoja de su despolitización por mor del individualismo pluralista-identitario que preside el ambiente. La democracia instalada a lo largo de la década de 1990 es, para el teórico de la salida de la religión, el resultado de una conjunción: «ella —nos dice— asocia la dinámica social de la individualización y la redefinición de la política en función de la lógica del individuo de derecho».[40] Este filósofo francés tiene la intención de desentrañar qué y cómo ha ocurrido para que nuestra sociedad se estructure con formas políticas democráticas pero desarrollándose a favor de la despolitización. Ésta es

39. Cfr. RD, 135 ss.; CH, 183 y 211.
40. DvsD, *Avant-propos*, p. IX.

definida por Gauchet como una especie de «deshumanización» en la medida que conlleva la pérdida de la capacidad de gobierno colectivo por parte de las sociedades; no obstante se trata de un fenómeno paradoxal en tanto que la deshumanización o pérdida de autonomía colectiva no es una desposesión que procede desde el exterior sino desde la misma posesión de nosotros mismos.[41] Sin embargo, Gauchet no se limita sólo a constatar el fenómeno de la despolitización, puesto que éste viene junto con un fuerte asedio que la sociedad dirige a la política en clave de demanda, en concreto demanda de seguridad.[42] Todo ello (más despolitización cuanta más demanda de política) genera una crisis de crecimiento de lo democrático que sólo podrá ser superada en la línea de una salida de la religión. ¿Cómo piensa Gauchet que pueda darse la superación de esta crisis, en la línea de una recuperación de la sustancia colectiva de la democracia, es decir, de la efectiva repolitización? Su respuesta es tan tajante como abierta: «el futuro de la democracia por extraña o herética que la idea pueda parecer, está en la asociación de Montesquieu y de Rousseau, en la hibridación que acabará por hacer entrar lo absoluto de la soberanía en las prudentes instituciones de la libertad».[43] Esta tarea le obliga a pensar el modo actual en que se articula la disociación entre el Estado y la sociedad, para lo cual a su vez analizará la relación religión/política como manifestación privilegiada de tal disociación. La separación entre el Estado y la sociedad tiene su origen en el modo por el cual el elemento del derecho, en su versión individualista, ha tomado la cabeza de la carrera apropiándose de la exclusividad en la definición de la democracia; se vive una situación de desequilibrio entre el elemento del derecho en relación con la política y lo social-histórico.[44] Para explicar esta especie de retorno a la lógica inaugural presidida por el derecho Gauchet construirá un esquema histórico-analítico del recorrido del laicismo moderno que va desde la época de la subordinación de la religión a la política, pasando por el período de separación entre ambas, hasta nuestro momento actual en el que puede hablarse de una época de incorpo-

---

41. Cfr. M. Gacuhet, «Ce que nous avons perdu avec la religion», *Revue du Mauss*, n.º 22, 2003, pp. 312-314.

42. Cfr. CH, 334.

43. RP, 13.

44. Cfr. DvsD, 335.

ración o absorción de lo religioso a la democracia.[45] Gauchet llega a hablar de una rehabilitación de la legitimidad de la religión, vía rehabilitación del individuo, como el medio que tiene el Estado para legitimarse con relación a valores y a fines.[46] Esta sería la última deriva que ha adoptado la neutralidad como fórmula teológico-política de la democracia. Sesgo que en ningún caso suprime la escisión entre religión y política sino que, al contrario, la aumenta, puesto que ni el Estado puede colocarse en el espacio de los fines, ni las identidades religiosas pretenden convertirse en partidos.[47] Ello ocasiona el alargamiento de la disociación entre Estado y sociedad, cuya articulación entre ambos queda en manos cada vez más de los medios de opinión y de los jueces que de las instituciones de representación clásicas. En cualquier caso, esta llamada a la participación para el establecimiento de fines no se concreta en la adopción de puntos de vista universales, dado el irreductible pluralismo relativista, por lo que estaríamos ante una entrada en lo colectivo sin colectivo, o lo que Gauchet ha llamado una democracia contra sí misma. En efecto, esta demanda de religiones por parte de la política va acompañada de una doble voluntad: la del gobernante, que de ese modo le recuerda a la religión que no es llamada ni a ejercer punto de vista universal ni a gobernar; y la de la religión, que ni quiere gobernar ni quiere adoptar el punto de vista universal. Es así cómo, para decirlo en términos de la Crítica del Juicio de Kant, la *autonomía* en tanto que poder de darse colectivamente a sí mismo la norma deviene en *eutonomía*, es decir, en una variedad de normas que afectan independientemente a cada identidad y cuyo resultado político es algo contrario a la democracia, a saber, la oligarquía. A este respecto Gauchet es muy claro: «Antes la ciudadanía reposaba sobre la conjunción de lo general y lo particular; cada ciudadano debía asumir el punto de vista del conjunto desde su propio punto de vista. En la nueva configuración que se diseña, prevalece la disyunción; cada uno debe hacer valer su particularidad ante una instancia de lo general que en ningún momento exige que se asuma su punto de vista. La democracia del individuo y de sus derechos tiene un inconfesable correlato: la oligarquía. Ésta asume el poder que rechaza o que

45. Cfr. RD, 41 ss.
46. Cfr. DvsD, 180.
47. Cfr. RD, 73 ss.

se jacta de limitar. Esa es la contradicción sobre la cual se decidirá su destino».[48]

Para Gauchet quedan claro, pues, cuáles son los riesgos de despolitización ocasionados por esta reinscripción pública de lo religioso, de esta redignificación y reutilización pública de las religiones, en medio de una concepción del Estado como simple instrumento de la sociedad civil. Despolitización que, a pesar de la demanda de acción política en aras de la seguridad, se retroalimenta con la cada vez mayor negativa, por parte de las sociedades, a hablar de política, y con un ejercicio profesional de la política basado en la «demagogia de la diversidad»; lo cual permite a los gobernantes marcar la diferencia de estatuto respecto de los gobernados, al tiempo que realizan una pública adoración a variados y contradictorios idealismos moralizantes. Es así que la trascendencia fuerte, que conllevaba la política de la autonomía en su lucha contra la Trascendencia Absoluta de la heteronomía, se convierte en una trascendencia débil. Como consecuencia adviene la conversión de la moral de intenciones en el centro del lenguaje político de quienes gobiernan, hasta el punto de que su discurso no versa sobre «la íntima especificidad de su tarea, a saber, el implacable y prosaico cálculo de los medios por los cuales los fines más sublimes se inscriben en lo real».[49] Por ello, la proximidad de los gobernantes es aparente, pues sólo se trata de una proximidad metafísica y no práctica. En realidad estamos ante un aumento de la exterioridad y, por tanto, ante uno de los déficits más importantes de la democracia que, como ya estableció Raymond Aron, debe tener como característica fundamental la de mantener la diferencia provocando la cercanía.[50] Habría que añadir y resaltar que para Gauchet estamos ante una redefinición de la relación entre religión y política en la medida que asistimos a una «amplificación y aceleración» de la salida de la religión por el sendero de la estimulación del desarrollo de la interioridad.[51] En esto no cabe llamarse a engaños: la restauración del hombre privado —con el consiguiente vaciamiento de

48. RD, 96.
49. RD, 114.
50. Cfr. CH, 335 y R. Aron (1965): *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, París, pp. 67-68.
51. M. Gauchet, «Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir», *Le Débat* n.º 127, p. 5.

la cosa pública— hace que el poder político se consagre cada vez más al principio de neutralidad y que las religiones —al ser convocadas para cubrir la necesidad de comprensiones globales— se vean adscritas a espacios seculares.[52] Así, las religiones no son valoradas como tales sino como otras filosofías más, aportadoras de sentido moral. Es más, se admite que sus objetivos son deseables también por aquellos increyentes que gozan de excelencia moral. Ahora bien, esa devolución de legitimidad moral no se hace a las Iglesias sino a los individuos que forman parte de éstas habiendo incorporado para sus instituciones las viejas críticas. Se produce así lo que Gauchet denomina un «giro copernicano de la conciencia religiosa», puesto que se abre paso a la idea de que su fundamento está aquí en el sujeto: ya no es éste el que responde a la llamada de la Exterioridad y de la autoridad religiosa, sino ésta ante la demanda y la búsqueda del mismo sujeto a su vez interpelado por la autoridad política.[53] Las religiones no sólo han visto modificarse por su aceptación de los valores democráticos sino que también están siendo modificadas por la «absorción» que la democracia estaría dispuesta a llevar respecto de ellas mismas.

VI. Esta «redefinición del laicismo» lleva al establecimiento de una «nueva economía de la representación» asunto éste que, no lo olvidemos, para Gauchet conforma la cuestión esencial del problema democrático y que, en el fondo, está a la base de las diferencias con Lefort.[54] En efecto, una vez que la democracia ha triunfado incuestionablemente, la esfera de lo político que había alcanzado una dimensión cuasi sagrada (una especie de «superioridad metafísica» en cuanto instancia normativa por la cual germinaba un resto de núcleo teológico-político) sufre un vaciamiento de esa preponderancia moral que la política de la autonomía le había asignado. Como consecuencia la democracia, dirá Gauchet, «convoca a las religiones en el espacio público y, al hacerlo, las cambia. Transforma de cabo a rabo la relación de representación entre una sociedad civil redefinida en su modo de composición por el principio identitario y

52. Cfr. MD, 193 ss.
53. Cfr. RD, 118-121.
54. Cfr. RD, 130; RP, 22-51; y MD, 108 ss.

una sociedad política redefinida en su justificación por el principio de coexistencia».[55]

El proceso redefinitorio de las relaciones de representación entre Estado y sociedad civil conlleva la problematización de un actuar colectivo como colectivo y la obstaculización de deliberar pública y colectivamente sobre él. Esta transformación compleja de la organización de la representación deja atrasadas, por lo demás, viejas críticas que la teología política de Carl Schmitt había dirigido al reducido concepto de representación que había mantenido el liberalismo. En efecto, si bien además de la «representación como delegación y como instrumento» hay que tener en cuenta «la representación presentificación», no obstante esta última no puede ser ya entendida al modo teológico político de Schmitt, sino que habría que hablar de una «representación por escenificación». Así, las críticas efectuadas por la teología política se muestran insuficientes para un análisis de nuestra realidad actual.[56] En opinión de Gauchet se asiste hoy, y a la vez, al «languidecimiento de la instancia normativa del Estado» y a «la completa exteriorización del Estado en tanto instancia representativa». Este fenómeno hace que se radicalice hasta sus últimas consecuencias la noción de representación en tanto que el Estado se ha convertido en «una figuración o imagen especularmente exterior».[57] Pero si bien esto es así, al igual que no habría que ceder a la ilusión de una proximidad del Estado, tampoco hay que ceder, según Gauchet, a la tentación de creer en la paulatina desaparición del mismo. Tenemos aquí otra de las diferencias entre el análisis de la despolitización según la teología política de Schmitt y la filosofía política de Gauchet.[58] De lo que éste habla es de la «la carencia» del Estado y de los gobernantes para referirse a la pérdida de rol o función que hasta hace poco definía la labor política suprema: «dar a la colectividad el sentimiento de un control sobre su destino».[59] En efecto, el Estado no desaparece, sólo cambia de función: ahora «va detrás» de la sociedad en tanto que la representa, pero no un detrás que indique la existencia de un mandato directo y colectivo, sino sólo la vigilancia de la conducta de los representantes:

---

55. RD, 115.
56. Cfr. RP, 280 ss.; RD, 123-126.
57. RD, 127.
58. Cfr. M. Gacuhet, «Les tâches de la philosophie politique», *Revue du Mauss*, n.º 19, 2002, p. 302.
59. DvsD, 226-227.

vivimos —dirá Gauchet— en una «democracia de control».[60] El Estado se recoloca en torno a las identidades, su función es la de crear espacios en donde instituir en tanto que identidades a los elementos de la sociedad que lo reivindiquen: «El Estado es la clave instrumental y simbólica de esta afirmación de las singularidades. Se espera que les ayude a constituirse. El Estado representante es, ante todo, el Estado encargado de permitirle a la sociedad que representa que se organice independientemente de él».[61] De ahí procede la creciente importancia concedida a la democracia como procedimiento y la rehabilitación de los asuntos formales, ya que sin el establecimiento de reglas escrupulosas de proceso no es posible la igual posibilidad de instituir las diferencias en identidades que desean seguir siendo diferentes de otras sin pretensión de convencer ni de ser convencidas.[62] El siguiente efecto del «individualismo-identitario-procedimental» es el de dar preferencia a la representación de los problemas antes que a la solución de los mismos. Así, la función política gubernamental que consiste en la toma de decisiones no es que quede neutralizada —como advierte la teología política de Schmitt— sino que se ve desplazada, bien a efecto automático de las presiones o bien a asunto de oligarquías especializadas. Por supuesto que la capacidad de censura —a través de la opinión y del juez— queda intacta, «pero —advierte Gauchet— expresar un rechazo no es formular una contrapolítica».[63] La censura se limita las más de las veces a devolver el problema —de nuevo escenográficamente— a quienes detentan el poder en forma judicial o de opinión. Esta situación quedará categorizada como «las intermitencias de la movilización».[64] Si según esto la democracia se desarrolla contra sí misma, porque hay una perversión en la toma de decisiones y porque los mecanismos de censura no son genuinamente alternativos, además lo hace porque la «recentralización de la vida pública» (consecuencia de la absorción de la «doxocracia identitaria» en la democracia «representativa») conlleva la paulatina desincorpora-

---

60. RD, 128 ss.

61. RD, 130.

62. Castoriadis realizará una crítica aún más radical al concepto procedimental de la democracia a la que, pienso, no estaría dispuesto Gauchet a sumarse. Cfr. de Castoriadis: *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 229-231; y *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 112, 149-151.

63. RD, 136.

64. DvsD, 189.

ción de los partidos y la ornamentización demagógica de los programas políticos.[65] En definitiva, si asistimos a lo que Savater denominó en su día el *exterminio democrático de la democracia* es porque, según Gauchet, «en el interior de la política se fabrica la impotencia de la política».[66] La relación que se mantiene con el poder es esencialmente ambivalente: por muchos medios de control que se dispongan, éstos no impiden que gobernantes y gobernados puedan estar alejados del poder de decisión. Pero esta incongruencia que consiste en ver desposeídos también a los gobernantes no supone el acercamiento solidario de éstos con aquéllos. ¿Por qué? Porque cuando el gobernante reconoce no por ello conoce; porque cuando el gobernante hace visible no por ello hace inteligible; y porque cuando el gobernante representa escénicamente no por ello se le controla con el pensamiento. El intento de comprenderse y hacerse a sí mismo —objetivo y medio de la organización de las sociedades democráticas— con la ayuda de la figuración de sí lleva incrustada tanta ilusión como desilusiones drena. La ampliación y profundización de la salida de la religión, vía el establecimiento de una democracia identitaria de derechos individuales, pone de manifiesto —al decir de Gauchet— «la contradicción original de una sociedad que se conoce incomparablemente en sus detalles sin comprenderse en su conjunto. Tratando de darse una imagen exacta de sí misma, queriendo hacer justicia a la totalidad de sus componentes, esta sociedad se escapa a sí misma. En nombre de la democracia, le da la espalda a la exigencia democrática suprema, la de gobernarse a sí misma».[67]

La historia política de la religión le sirve a Gauchet para escribir una historia de la democracia que enseñe a ver los riesgos de ésta no sólo en los excesos de poder sino también en las recaídas en el «impoder».[68] La democracia, en su desarrollo, no ha

---

65. RD, 136.
66. RD, 137.
67. RD, 139.
68. Cfr. RP, 27-35. En *La démocratie contre elle-même* (p. 383) Gauchet menciona esta noción del *impoder* a la que cabría relacionarla, por contraste y por analogía, con el concepto de lo *impolítico* desarrollado en la filosofía política italiana; el objetivo debería dar cuenta de la paradoja que supone la simultaneidad de una generalización identitaria de la política y una despolitización en el sentido ya apuntado. Sobre la idea de *impolítico* cfr: R. Esposito (1988): *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna; Tatián, D. (2001): *La cautela del salvaje*, AH, Buenos Aires, pp. 36-43; y A. Galindo (2003): *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, Murcia, pp. 233-246.

terminado por evitar los peligros de una desposesión del sujeto causada por la personalización individualista. La nueva democracia conlleva un «nuevo arte de la política» que Gauchet llama un *nuevo maquiavelismo*. En efecto, la democracia del consenso es también la democracia del descontento puesto que se basa en «un curioso diálogo en el que la abundancia de mensajes intercambiados se busca pero no se encuentra».[69] El imperativo del nuevo maquiavelismo consiste en el acompañamiento sagaz de la opinión de manera que el poder sea en cada instante el camino donde todo es posible. Se seguirá así *una política de las intenciones* y *una política de la imagen* al margen, y despreocupadas, de las consecuencias de sus disposiciones. El nuevo arte de la política tratará de contrarrestar el desenmascaramiento real de su declaración de intenciones; para ello publicitará una imagen de buena y generosa voluntad que sea lo más fiel posible al modelo que suponen los derechos entendidos como intereses de los individuos particularmente representados. Pero esta estratagema no inmuniza, sino al contrario, contra el descrédito de la política misma, por lo que no es muy desacertado pensar —según Gauchet— que «la política según los derechos del hombre podría muy bien revelar la caída de la política».[70]

VII. A pesar de la impresión de desaliento negativo que despiertan estos análisis de Gauchet ellos culminan, y a veces están salpicados, con advertencias contra la tentación pesimista que pretende hacer frente al avance real de la democracia. La historia misma, aunque ello no sea garantía suficiente, le sirve a Gauchet para pensar en la potencialidad que tienen las sociedades democráticas para salir de los atolladeros a los que ellas mismas se han visto abocadas.[71] Las sociedades democráticas, además de estar dotadas de reflexividad, también lo están de esa fuerza generativa que les permite crear los problemas en lugar de simplemente padecerlos pasivamente.[72] Ahí reside la posibilidad de una nueva inversión y de la aparición de un nuevo ciclo en el trabajo de articulación política de nuestras sociedades. Pero al mismo tiempo esa potencialidad generativa hay que trabajarla,

69. RD, 137; Cfr. DvsD, 366.
70. DvsD, 365-367.
71. Cfr. DvsD, 217.
72. Cfr. CH, 201-202.

tratando de avivar la capacidad reflexiva en relación con la sociedad a la que pertenecemos como individuos. Análisis como los de Gauchet nos alertan del peligro del nuevo oficio en que se ha convertido la política. Su reflexión sobre la dinámica histórica de lo político y lo religioso nos pone en alerta frente a las ambivalencias del hacer de la política actual, nos pone en aviso ante cualquier discurso presidencial o ministerial que, para expresar un programa del ejecutivo, hable —sin dar lugar a posteriores matices reflexivos— en los siguientes términos: «¡Gobernar con un partido que sea la imagen exacta de la sociedad; gobernar con políticas educativas progresistas y laicas que apoyen la escuela pública; gobernar para ciudadanos definidos como sujetos que tienen derecho a tener derechos; y gobernar asumiendo el medio que es el diálogo como un fin último de la política!».

Queda claro también para Gauchet que poner en alerta ante este tipo de consignas lleva de suyo la exigencia de intentar clarificar los socavones y veredas que hacen intransitable el caminar democrático. Esta clarificación no es sólo una tarea conceptual sino que se extiende a los diversos ámbitos de la sociedad; será posible siempre y cuando ésta sea una «sociedad pensante» donde la literatura, el cine, las ciencias humanas, la filosofía, los científicos profieran un lenguaje de transformación y compromiso. Ciertamente que este lenguaje no tiene nada que ver con ese otro lenguaje de intelectual mercenario al servicio de los organismos clásicos de organización de la representación (partidos, sindicatos y asociaciones diversas).[73] La probidad intelectual ha de ser referente ineludible de quien asuma la tarea reflexiva que supone hacerse cargo del puesto de los individuos en un sistema democrático. La honradez intelectual, a la hora de tratar la relación entre religión y democracia, es necesaria para quienes desean redescubrir lo político más allá del uso partidocrático del pensamiento. Y no ha de olvidarse que el redescubrimiento de lo político es fundamental para los asuntos antropológicos. Esta importancia de lo político para la humanidad la reconoce Gauchet al afirmar como indudable el carácter esencialmente político de las sociedades humanas. Lo político se convierte así en la puerta de acceso que tiene la sociedad a su humanidad, puesto que no tiene estado de naturaleza. El redescubrimiento de lo político coloca

73. Cfr. CH, 343-350.

así al hombre en posición de prestar atención tanto a la libertad como a los límites y las aporías de la misma.[74] Clarificar lo político es tanto como ir adquiriendo conciencia de la condición humana puesto que el paso a la modernidad, como entrada en las afueras de la religión, significa una redefinición global de la condición humana: «Si la democracia no es —dirá Gauchet— solamente el nombre de un régimen, ni sólo el de un estado social, sino el de una nueva forma de ser de la humanidad, bajo la totalidad de sus aspectos, entonces existe una *antropología democrática*».[75] Por eso cuando nos acercamos a estos análisis en los que parece predominar un escepticismo pesimista conviene recordar las siguientes palabras de Leo Strauss —tan acertadas en este caso como otras rechazables en otros contextos—: «No nos está permitido adular la democracia justamente porque somos los amigos y los aliados de la democracia. Si nosotros no podemos guardar silencio sobre los peligros a los cuales la democracia se expone ella misma y expone a la excelencia humana, tampoco podemos olvidar el hecho patente de que dando a todos la libertad, la democracia da también la libertad a aquellos que se preocupan de la excelencia».[76]

Hay que añadir, no obstante, que en el caso de Gauchet no debemos entender que se trata de una filosofía política en la que se pretende racionalizar el maridaje entre democracia y un espíritu de revuelta que se ancla en lo que Gauchet denomina «el imaginario de la radicalidad subversiva», y que se teoriza al abrigo de la llamada «democracia salvaje». Esta forma de imperativo utópico no despierta entusiasmo alguno en su pensamiento pues entiende que está abocada a una perversión de la democracia en el mismo grado que, en el fondo, no hace sino disimular una actitud dimisionaria. En efecto, piensa Gauchet, este tipo de reivindicaciones basadas con frecuencia en derechos particulares van a parar, las más de las veces, a manos de la oligarquía del momento, tal y como hemos señalado anteriormente. Detrás de esta desconfianza está la duda que a Gauchet le despierta la di-

74. Para la distinción realizada por Gauchet entre *lo* político (instituyente) y *la* política (institucionalizante) ver el artículo «*Les tâches de la philosophie politique*» en loc. cit. pp. 292-293. Asimismo, puede compararse con la distinción efectuada en P. Rosanvallon (2003): *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, París, pp. 12 ss.

75. DvsD, *Avant. propos*, XVIII-XIX.

76. L. Strauss (1990): *Le libéralisme antique et moderne*, PUF, París, p. 44.

námica de «la vocación inspiradora» de los derechos humanos como motor de la política. Es esto lo que le hace a Gauchet alejarse de aquellos que en su momento formaron filas con él, Lefort o Abensour, en un proyecto de clarificación y reconstrucción de lo político. Ciertamente que, como él mismo reconoce, en su caso se trata de una especie de corrimiento a la derecha y de mayor aceptación de la política normal.[77]

El resultado es que, hasta ahora, su discurso es más descriptivo que normativo.[78] Es decir, que no logra aterrizar en una propuesta diáfana de cómo ha de relacionarse la religión con la política en el marco de una democracia que sea capaz de repolitizarse. Poniéndose a favor del relanzamiento de la política y de lo social-histórico, Gauchet propone seguir ampliando la salida de la religión y hace constar la exigencia de desplazar la preponderancia del derecho. Pero esto, según lo veo, no es suficiente por mucho que se reconozca que nuestra situación es precisamente la de la llegada de una sociedad cuya característica fundamental es la de ser, inevitablemente, un enigma para sí misma. No es suficiente declarar que uno no es liberal, sino demócrata-socialista que mantiene la creencia en el poder de la organización colectiva de la humanidad como gobierno de sí misma.[79] En efecto, no es suficiente dada la envergadura de la expansión del modelo de mercado y el grado de ambigüedad de la actual crisis de la política.

Asimismo, además de reconocer el desplazamiento de la religión *desde el orden social a la opción existencial* habría que ser más explícito en la forma en que se piensa que debemos articular esa irreductibilidad antropológica de la creencia de la que, por otro lado, habla Gauchet sin reparos.[80] Pero debería explicitarse qué significado ha de tener la religión en referencia a eso que él llama la construcción de «unidades de voluntad política» en el seno de una «sociedad pensante».[81]

Claro que si todo ello no es suficiente, no parece que los demás estemos para cantar victoria. Porque, a ver quiénes son capaces de sortear la sociedad individualista de mercado ofrecien-

77. Cfr. CH, 158-161 ss.; DvsD, *Avant.propos*, XII.
78. Cfr. MD, 181.
79. Cfr. CH, 269.
80. Cfr. CH, 309; RAR, 62 y 109.
81. CH, 322 y 345.

do una alternativa a la actual relación entre lo religioso y lo político; y ello en un grado de concreción tal que se afronten con éxito los riesgos de recaída en el culto a la colectividad, de recaída en el idealismo jurídico y de recaída en una solapada teocracia de las ideas. En cualquier caso, entiendo que este pensamiento de Gauchet ha de valorarse también en la medida que cumpla con la exigencia establecida por Rosanvallon de que, en atención a la historia, la descripción de modelos está al servicio de la restitución de los problemas y, por tanto, disciplinarmente hablando, por recuperar la empresa de una filosofía política.[82] A este pensamiento habrá que juzgarlo en razón de que sepa mostrar la permanencia inherente de equívocos, tensiones, incertidumbre y dualidades que acompañan a lo político mismo, más aún si se trata de lo político democrático. La democracia es un modo problemático de resolver lo político a partir de una experiencia de la libertad, es decir, que el sentido de la democracia es flotante pues se trata de «un régimen que no ha cesado de resistirse a una categorización indiscutible».[83] De esto es de donde procede la variación de modelos de representación, la búsqueda y la consiguiente insatisfacción: «la democracia —dirá Rosanvallon— no sólo tiene historia sino que es una historia; es un trabajo de exploración y de experimentación, de comprensión y de elaboración de ella misma».[84] Por eso el riesgo de nuestra democracia es que el desencanto que produce suponga, al decir de éste último, una «disolución de lo político» entre las constantes diseminaciones y recomposiciones de la soberanía.[85] Por esto mismo la reflexión de Gauchet habrá de ser valorada atendiendo a si ha explicitado las antinomias estructurantes de la democracia (la existencia del tercero judicial y las características del tiempo democrático). A este respecto, sus estudios sobre la representación nos indican que no se ha pasado por alto la grave dificultad figurativa de la democracia a la que también Rosanvallon hace referencia.[86] Es más, esos estudios han indicado expresamente cómo la cuestión de la constitucionalidad, en relación con la idea de una soberanía perpetua y nunca plenamente pesonalizable de manera deíctica, ocasio-

82. P. Rosanvallon, *op. cit.*, p. 19.
83. Íd., pp. 14 ss.
84. Íd., p. 17.
85. Íd., p. 45.
86. Íd., p. 24.

nan una tensión tanto anamnética como escatológica que ponen en cuestión la legitimidad de cualquier absolutización del presente.[87] Por eso, para valorar el pensamiento de Gauchet habrá de estar atento al modo en que desde él puede darse respuesta al riesgo que toda democracia tiene de caer bien en una visión ocasionalista de las decisiones o bien en una concepción elitista propia de las políticas a largo plazo. Asimismo para realizar esta valoración habrán de tenerse presentes las posibilidades que ofrece la reflexión de Gauchet para intentar mostrar las deficiencias de la vieja teología política, al tiempo que se ensayan respuestas a los retos y graves cuestiones planteados por ésta.[88]

Conclusión

VIII. En verdad, mantener hoy una postura en relación con la teología política —en su vertiente schmittiana— es tan harto complicado como inevitable, si es que se presta uno a realizar la tarea de repensar lo político. No se trata, ni sólo ni principalmente, de la laboriosa tarea de estudiar las importantes y complejas discusiones clásicas habidas en el momento de la presentación en sociedad de tal concepción jurídico-política.[89] A esto habría que sumar las dificultades surgidas del propio proceso histórico de la democracia y del pensamiento que la tiene por objeto en relación con lo teológico. En efecto, como bien indica Pierre Rosanvallon, «el fondo de lo político no se deja verdaderamente captar más que en esos momentos y situaciones que señalan que la vida de la democracia no es la vida que se confronta con un modelo ideal, sino que es la exploración de un problema por resolver».[90]

---

87. Gauchet llega a hablar de «una representación permanente» como concepto simbólico, negativo y límite de cualquier representación en cualquier presente. Para ello se apoya en la idea de Dominique Rousseau de «democracia continua». A este respecto cfr. RP, 44 ss.

88. Para seguir un diálogo crítico de las posiciones mantenidas por Gauchet: L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, París, 2004, y la primera parte de M. Gacuhet, *Un monde désencanté*, L'Atelier, París, 2004.

89. Cfr. L. Strauss, «Observations sur *Le concept du politique* de Carl Schmitt» (1932), en *Le testament de Spinoza*, Cerf, París, 1991, pp. 313-337; K. Löwith, «Decisionismo político (C. Schmitt)» (1935), en *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 27-56; y H. Blumenberg, «Théologie politique I et II» (1974), en *La légitimité des Temps modernes*, 1999, Gallimard, París, pp. 98-111.

90. P. Rosanvallon, *op. cit.*, p. 31.

Si condensamos el fluido lingüístico de la teología política diciendo que ésta suena como una voz de llamada a salvar el Estado, entonces repensar lo político democrático en relación con la teología política es repensar el papel del Estado y, por tanto, el problema de la representación política. Para realizar esta tarea con honradez intelectual debemos no caer en el error que consiste en sustituir la *reductio ad absurdum* por la *reductio ad Schmittum*: es decir, debemos evitar la extendida costumbre de rechazar lo que dice el diablo sólo por éste serlo.

En este tema sería conveniente mantener la actitud de «divergente acuerdo» sostenida por Jacob Taubes, quien sin tapujos declara: «La mayor parte de los libros que tratan esta cuestión son insoportables sandeces que no tienen la menor sospecha de las fuerzas y de las crisis reales. Se hace recitar el abecedario democrático, y todo *Privatdozent* en politología está evidentemente obligado a dar una patada en el culo de Carl Schmitt afirmando que la categoría amigo/enemigo no es buena. Toda una ciencia ha sido establecida teniendo por objetivo ocultar este problema. Todo esto es ridículo si lo pensamos en comparación con las problemáticas que, cierto, han llevado a Schmitt al error, pero que, al menos, eran verdaderas problemáticas».[91] En efecto: ¿por qué la época democrática, que sólo se reconoce en la forma política de una sociedad que para afirmarse necesita negarse de modo constante, habría de ser incuestionablemente postmetafísica y sus principios políticos estar purificados de cualquier tonalidad polémica? ¿No es acaso la valoración del diálogo y la negociación en sí mismas, como constitutivas de lo político, al margen de cualquier contenido y resultado, la otra cara de ese ocasionalismo que ve en la decisión por la decisión el acto de cumplimiento pleno de lo político? ¿Para no poner en duda la legitimidad de la época moderna es necesario que cualquier permanencia de lo teológico político lo sea en un sentido metafórico? ¿Puede afirmarse, sin entrar en colisión con la más trágica de las realidades, que la época del Estado de la razón está ausente de cualquier forma de razón de Estado? ¿La salida de la religión, llevada a cabo por la decapitación del cuerpo político, ha dado como resultado una nueva figuración de lo político absolutamente mundanizada?

---

91. J. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, Payot & Rivages, París, 2003, p. 115.

Estas y otras cuestiones permanecen cual hojas flotantes sobre el lago de la reflexión: podremos operar con constructos teóricos que traten de sumergirlas, pero de un modo u otro vuelven a emerger en cada nueva refiguración democrática, también en la nuestra. Pero hay algo más en esta demarcación práctica y es que, aunque la reflexión parta de una «teología política», no podrá olvidar que su desarrollo puede ser ambivalente y que esto no sólo afecta como pluralidad de significados de la expresión.[92] Ciertamente ello puede significar el reconocimiento de la exigencia de continuar el proceso de una secularización que, lejos de haber culminado, se ha desarrollado deficientemente en cuanto a calidad y cantidad. En este sentido, las siguientes consideraciones de Ferenc Feher resultan clarificadoras: «La teología política no significa proponer el retorno directo a lo premoderno, del mismo modo que su defensor ya no puede recurrir a una doctrina religiosa compartida de forma acrítica. Para esto, todos estamos demasiado contaminados por la modernidad y la Ilustración. La teología política ha sido, y debe seguir siendo, secularizada. Pero el hecho de conocer que nuestros conceptos políticos fundamentales no son sino versiones más o menos secularizadas de entes teológicos es crucial por varias razones. Este conocimiento relativizaría el orgullo de la Ilustración por los actores políticos, su fútil creencia en el logro de conceptos y constituciones políticas completamente racionalizados; incluiría para los fanáticos de la razón la advertencia de que *auctoritas, non veritas, facit legem*; conservaría el carácter no racional (irracional o extra-racional) de la decisión que se opone a seguir las normas y las reglas, que pone el énfasis en el carácter fundamental de lo excepcional (la situación de emergencia) y en la que la excepción tiene la misma categoría que el milagro en la teología».[93] Y es que la modernidad, sea vía secularización sea vía legitimidad, no ha dado como resultado el reino del mundo sino el de la subjetividad. Es por esto que Hannah Arendt pudo decir que «incluso si admitiésemos que la época moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creen-

92. G. Marramao, apoyándose en los trabajos de Böckenförde, distingue tres tipos de acepciones: jurídica, institucional y apelativa. Cfr. G. Marramao, *Cielo y tierra*, edición citada, pp. 79 s.

93. F. Feher, «¿Más allá de la teología política?», *Rev. Zona Abierta*, n.º 53, 1989, p. 166.

cia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica muestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos».[94] El desencantamiento del mundo, ciertamente, como ha teorizado Gauchet, ha podido conllevar la transformación de la religión en otro tipo de religión que porta inscrita en su propia estructura su desaparición, al menos en tanto que fuerza estructurante de lo político. Pero también es posible que el desencantamiento del mundo en que consiste la modernidad democrática, al hacer que lo político no sea producto del «Hijo de Dios» sino del «hijo del hombre», tenga consecuencias tan ambiguas como lo es el significado de esta última expresión. La modernidad democrática es un momento de un proceso en el cual lo político deja de ser un elemento de lo religioso y en el que tampoco lo religioso es un elemento de lo político.[95] No obstante, la marcha concreta de la bifurcación de lo teológico y de lo político puede que esté generando como resultado la disolución de lo uno y de lo otro: la disolución de lo religioso en identidad cultural y asunto subjetivo; y la disolución de la política en gestión moral de identidades particulares e individualizadas. Es como si una rara especie de iusnaturalismo politeísta ateológico estuviese sustituyendo a otra rara especie de iusnaturalismo monoteísta ateológico. Por eso no es nada raro que Gauchet haya hablado «del ingreso de las teorías del derecho natural en la realidad de nuestras sociedades».[96] Sin embargo, esto nos llevaría ya a otra de esas cuestiones permanentes de la modernidad: ¿cómo se decanta el vino del positivismo y del historicismo en las muy plurales vasijas iusnaturalistas? Para responder a esta pregunta ya no bastaría el pensamiento de Gauchet, sino que se hace preciso adentrarse en ese bosque lleno de claros y oscuros que es la obra de Leo Strauss. Por ahora nos basta, ante la cuestión que acarrea consigo el problema teológico político, poder repetir con sentido crítico la abrasiva pregunta straussiana: *¿Progreso o retorno?* Cuestión ésta que al ser referida a la relación entre religión y política se presenta más como confirmación de una tensión problematizadora que como cues-

---

94. H. Arendt (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona, p. 282.
95. DvsD, 108.
96. RD, 93.

ción susceptible de respuesta. En efecto, de acuerdo con Gauchet, no cabría hablar de una permanencia de lo teológico-político aunque sí de la permanencia del problema teológico-político;[97] y es que bien pudiera darse que en este asunto tuviésemos que habérnoslas con una de esas «resistencias» que el hombre dirige hacia sí mismo.[98] Y para hacer frente a este reto de comprensión es por lo que Gauchet declara que la naturaleza del hombre es la cuestión fundamental a la hora de buscar un tercer camino que, al margen del reduccionismo materialista y de la solución metafísica de la religión, ayude a recomponer o reconsiderar radicalmente lo que hace hombre al hombre.[99] Esta redefinición de lo humano está en íntima relación con el riesgo de una desculturización provocada por un naturalismo individualista que hace problemático tanto el anclaje axiológico-moral como el sustento histórico-identitario de los ciudadanos.[100]

Bibliografía de Marcel Gauchet utilizada para este artículo

«Les droits de l'homme ne sont pas une politique» (1980), en *La démocratie contre elle-même*, [DvsD], Gallimard, París, 2003, pp. 1-26.

«Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique», *Le Débat*, n.° 14 (pp. 133-157) y n.° 15 (pp. 147-168), 1981.

«Fin de la religion?» (1984), en **DvsD**, pp. 27-66.

«Sur la religion» (1984), en DvsD, pp. 79-90.

Le désenchantement du mode, [DM], Gallimard, París, 1985.

«Pacification démocratique, d´sertion civique» (1990), en DvsD, pp. 176-196.

«On n'échape pas à la philosophie de l'histoire. Response à Emmanuel Terray», *Le genre humain*, Seuil, n.° 23, mayo, 1991, pp. 129-147.

La Révolution des pouvoirs, [RP], Gallimard, París, 1995.

«Essai de psychologie contemporaine I y II» (1998), en DvsD, pp. 229-295.

La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité, Gallimard, 1998, traducción castellana de Santiago Roncagliolo, *La religión en la democracia*, [RD], El cobre, Barcelona, 2003.

---

97. RAR, 55; MD, 201-202.

98. Sobre la idea de «resistencia» como concepto central de las ciencias humanas cfr. J. Gagnepain, *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation*, Anthropo-Logiques 5 (1994), Peeters, Louvain-La-Neuve.

99. Cfr. RAR, 114, 127 y 135 ss.

100. CFr. MD, 239-247.

«Quand les droits de l'homme deviennent une politique» (2000), en DvsD, pp. 326-385.
«Croyances religieuses, croyances politiques» (2001), en DvsD, pp. 91-108.
«Démocratie, éducation, philosophie», en M.-C. Blais, M. Gauchet y D. Ottavi (2002): *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Bayard, París, pp. 11-42.
«Les tâches de la philosophie politique», *Revue du Mauss*, n.º 19, primer semestre 2002, pp. 275-303.
«Ce que nous avons perdu avec la religion», *Revue du Mauss*, n.º 22, segundo semestre 2003, pp. 312-314 (artículo reeditado en MD, 103-106).
«Le politique et la religion», *Revue du Mauss*, n.º 22, segundo semestre 2003, pp. 325-328.
La condition historique, [CH], Stock, París, 2003.
«Du religieux, de sa permanence et de la posibilité d'en sortir», artículo de Régis Debray y Marcel Gauchet, *Le Débat*, n.º 127, nov.-dic., 2003, pp. 3-19.
Le religieux après la religion (con L. Ferry), [RAR], Grasset, París, 2004.
Un monde désenchanté?, [MD], L'Atelier, París, 2004.

UNIVERSALISMO Y CRISIS DEL CONCEPTO DE AUTONOMÍA[1]

Carmen González Marín

1

El propósito último de una reflexión como la que propongo sería interrogarse acerca de algunos de los problemas que están patentes en los debates contemporáneos en filosofía política, y que, estimo, al menos parcialmente se originan del modo de entender el concepto ilustrado de autonomía, que hinca sus raíces o acaso culmina una versión del «hombre nuevo» paulino. La crisis contemporánea de lo político que se hace manifiesta en algunas tensiones insolubles entre el universalismo abstracto y la atención al otro concreto, o en la paradoja que se sigue de la construcción de dicho universalismo como predicado de la suma de libertades individuales, exige replantearse precisamente la base ontoteológica de la idea misma de autonomía. Una revisión del internalismo de Pablo,[2] así como de la «espectralidad» de lo público que el propio internalismo determina pueden arrojar alguna luz en esos debates, que pudieran parecer agotados. Naturalmente, los logros de este análisis han de ser mucho más modestos, pero, no obstante, en su desarrollo, trataré al menos de señalar los hilos de un tejido conceptual en cuyo centro se halla una noción de autonomía como trasunto de la concepción del hom-

---

1. Una primera versión de este pequeño ensayo fue discutida en el simposio *Crisis de la política y religión: nuevas lecturas*, celebrado en Madrid los días 30 de septiembre y 1 de octubre de 2004.

2. A partir de Romanos II, 11; Gálatas III, 28; Efesios VI, 9; Colosenses III, 25, o el uso que Hannah Arendt realiza de la frase de Tertuliano «nec ulla magis res aliena quam publica».

bre nuevo paulino, y cuya «presentación» más obvia y paradójica es la caracterización de lo público. La relevancia última de este tipo de reflexión se cifra, en suma, en el hecho evidente de que una concepción particular de lo público —precisamente ésa que intentaré en lo posible esbozar— gravita sobre los discursos y las prácticas políticas tanto como sobre el debate filosófico.

2

Afirmar que el concepto de autonomía es uno más de los conceptos onto-teológicos es cuando menos enfrentarse a una versión estándar, según la cual dicha noción, hija de las luces, es precisamente un ejemplo de cómo se ha superado el lastre onto-teológico en aras de una visión del mundo laica y universalista. Por otra parte, nadie pondría en tela de juicio, al menos desde la perspectiva ética y política de la justicia, que el carácter universal de ciertas normas o de ciertos derechos es la garantía de la validez de una teoría y de una práctica política también. Sin embargo, no podemos olvidar que, sin necesidad de partir de posiciones relativistas o de presupuesto alguno de alguna versión multiculturalista, el universalismo queda al menos contestado por la más básica de sus nociones, la noción de autonomía.

El primero de los síntomas de lo que parece ser una suerte de disfunción es obvio, y se presenta cada vez que es necesario aplicar una norma, bajo la forma de tensión, insoluble en muchos casos, entre el principio de universalización y la, al menos aparente, exigencia de que las normas sean interpretadas en sus particulares contextos o en casos concretos. Probablemente, realizamos ese movimiento de contextualización y de particularización de las normas y los derechos universalmente predicados, cada vez que es necesario. Por ejemplo, una *vida digna* —por más que sea un derecho universalmente aceptado— no es en último extremo interpretada de la misma manera cuando se trata de una mujer de Sierra Leona o de un WASP de Cambridge Mass. En otros términos, la vieja dicotomía normativo/descriptivo, y sus fluctuantes deconstrucciones,[3] actúan de algún modo elemental y soterra-

3. Entre otras, véase: Hillary Putnam: *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.

do a la vez para crear la paradoja de un universalismo cuya mirada se aplica siempre realmente a particulares.

Quizá las líneas que preceden puedan resultar algo escandalosas, y ello especialmente porque nos permitirían remedando hiperbólicamente —y, desde luego, *more reductio ad absurdum*— el título del libro de Gerald A. Cohen,[4] preguntarnos: *si es usted universalista, ¿cómo es que vive como un relativista cultural?* En otras palabras, el escándalo deriva del hecho de que estamos abriendo la puerta a una sospecha de que no podríamos satisfacer realmente las demandas del universalismo sin, de alguna manera, dejar de ser universalistas *sensu strictu*.

Los motivos de tal sospecha se asientan sobre un cierto recelo en torno al concepto básico de autonomía, sobre el cual descansa la noción de universalismo y también las políticas universalistas. Es decir, la noción de universalismo y el universalista *tout court* descansan sobre otro concepto básico que permite, e incluso propicia paradójicamente, su quiebra, es decir, una vez más, la noción de autonomía. Es en este sentido en el que el liberalismo, como culminación política de la filosofía universalista, ostenta como mayor logro aquello mismo que constituye su mayor fragilidad.

3

Del *hombre nuevo*[5] se esperaría que haya transformado su viejo ser o sus viejos modos de ser en otra cosa. Sin embargo, el hombre nuevo no es aquel que ha adoptado una nueva forma de ser *sensu strictu* o una nueva apariencia tan siquiera, alguien que sustituye al viejo, sino que más bien es aquel a quien se ha convertido, que *ha sido propiamente convertido* en un objeto de percepción distinto. Lo que hace nuevo al hombre nuevo no es ni su apariencia ni su modo de ser, sino la mirada peculiar desde la que se le observa. *Es la mirada ciega, en otras palabras, de la divinidad quien hace del hombre un hombre nuevo y naturalmente la propia adopción de tal mirada.*

---

4. Me refiero al que lleva por título *Si es usted igualitarista, ¿cómo es que es tan rico?* (Barcelona, Paidós, 2001).

5. Carta a los Romanos.

De la figura de este hombre nuevo paulino aprendemos sobre todo que *no es un hombre público* —porque lo público es el reino mundano de las apariencias—, sino que es un hombre *secreto*, donde lo importante no es tanto su calidad de *no aparencial*, como el hecho de que lo aparente no sea relevante para la designación de este sujeto como hombre nuevo. Por ello, el hombre nuevo no ha de regirse por las leyes de lo público, es más, eso es lo que lo constituye como tal, y al mismo tiempo ésa es la condición de posibilidad de la mirada divina.

Adicionalmente, y obviamente en consonancia con su propio modo de ser, la ley por la que se rige el hombre nuevo es una ley no escrita, es la ley inscrita en el alma, de modo que la dicotomía ley escrita / ley verdadera se presenta también creada sobre la oposición básica o nuclear interior/exterior. Ciertamente, una jerarquía interior/exterior con su carga positiva en el primer elemento, no es más que una resonancia platónica. Cuando en *Fedro* Platón trata de salvaguardar la idea de una segunda, o por mejor decir primordialmente y jerárquicamente primera, escritura, esa que eclipsará la escritura material amenazadora para el verdadero conocimiento, o sea, la escritura en el alma, se nos dice que esta escritura interior nada tiene que ver con la otra externa y peligrosa. Esencialmente, nada tiene que ver con el mundo exterior de las apariencias, sujeto a las mutaciones de lo meramente representacional, sino que la verdadera escritura es la huella del mundo real, el otro no visible. Del mismo modo, la ley que obedece el hombre nuevo nada tiene que ver *(nada ha de tener que ver, normativamente)* con las leyes publicadas o públicas, o que rigen el mundo público. Porque esas leyes, pensaríamos *a la platónica*, están teñidas, o aún más, sujetan la representacionalidad o espectralidad de tal mundo.

¿Cómo se sustenta una noción de universalismo sobre la de un sujeto secreto? La inquietud que pudiera despertar tal cuestión es la inquietud ante cualquier intento de universalización de lo no visible —que es tanto como hacer objetivo lo que nadie podría probar. Por otra parte, lo público, contra todo pronóstico, acaba por constituirse en la «presentación» de lo secreto, y viceversa, estructuralmente. Lo público es lo que resulta de la abstracción de lo aparente. Así, se supone, se evita su espectralidad, pero sólo en apariencia porque el hombre nuevo secreto es espectral en sí mismo.

Interesa, por ello, analizar las conexiones entre la ley universal, la ley objetiva y la ley pública, frente a la ley secreta. La tensión o aparente contradicción entre el hecho de que asumo como objetivo porque es público lo que es interno, o secreto.

Es conveniente, en todo caso, tratar de analizar las concomitancias y diferencias entre la dicotomía público/privado y la otra interior/exterior. Las características de lo privado no se corresponden propiamente con las de la externalidad, pero sí poseen cierto rasgo familiar aparentemente paradójico: lo caprichoso, lo no sujeto a reglas —por ejemplo de la razón. Lo interior y lo público, por su parte, en el sentido contemporáneo de los términos, por supuesto, comparte a su vez un cierto valor que provisionalmente se puede denotar como de autenticidad que resulta problemático. Lo que llamaba autenticidad significa en realidad *adecuarse a uno mismo*, ser apropiado con uno mismo, donde lo importante es que «uno mismo» no es lo externo, lo no privado, sino aquello que nos constituye propiamente como sujetos del universalismo.

4

A partir de la discusión anterior, quizás empezaría a dibujarse una posible cadena de hipótesis como la siguiente: dado el universalismo se sustenta sobre el concepto de autonomía, si dicho concepto comporta algunas características de lo que podríamos denominar «espectralidad», contamos con un apoyo sólido para sostener la espectralidad de lo público, es decir, de su modo de ser aparencial, representacional. Si tal concatenación de hipótesis fuera plausible, se convertiría en algo harto paradójico.

En una versión que podríamos denominar «paulina», lo público es espectral debido a que su ligadura con lo exterior, lo visible, «fantasmagoriza» la verdad interior, al hacer aparentemente visible lo que no lo es, pero al mismo tiempo hace posible que eso que nunca podría ser visto se presente de algún modo. En la versión universalista contemporánea —de origen kantiano—, en cambio, la noción de autonomía se fundamenta también en su desasimiento de lo externo, de lo representacional, de lo mudadizo, carácter que marca todo aquello que es perceptual. Pero, al mismo tiempo, la noción de autonomía es la base de nuestra idea de lo público, en la medida en que concebimos el

espacio público como *el lugar poblado por sujetos autónomos*. Pero precisamente éste es un espacio visible —nunca secreto— y no estático —nunca inmutable como la verdad de lo secreto. Lo público reúne, en otras palabras, la necesaria visibilidad o *accesibilidad*, que parece caracterizar a lo externo y al mismo tiempo el desasimiento de lo contingente, de lo fundamentado en las apariencias —que ahora pasaría a caracterizar a lo privado. De manera que, en último extremo, el concepto de autonomía nos presenta una palmaria paradoja: *la autonomía hace posible pensar lo público, al mismo tiempo que se sustenta sobre lo secreto*.

Efectivamente, desde ese punto de vista, que yo haría coincidir con el que se podría denominar «paulino», lo público es o puede ser denominado espectral porque está ligado a lo que se ve, a lo representacional, y, por su parte, la autonomía habría de suponerse opuesta a la exterioridad de lo público, porque no se define sobre la base de apariencia o contingencia alguna. De modo que la paradoja se sigue del doble hecho de que «autónomo» no es un predicado que se adscribe en virtud de apariencias y, al mismo tiempo, es aquello que constituye el núcleo del reino de las apariencias, o las representaciones que es lo público. Y en cierta manera es la razón por la que lo público es espectral.

¿En qué sentido es espectral? Independientemente de otras significaciones, lo público puede ser calificado de espectral en tanto no es ni el medio a través del cual se hace visible, sin siquiera el reflejo de los sujetos que constituyen la población de ese espacio. El aparecer de lo que denominamos público en último extremo lo que hace es suplantar el aparecer de los sujetos que serían/son sus auténticos pobladores. Pero, al mismo tiempo, ni siquiera tiene sentido afirmar que hay un proceso o una maniobra de suplantación, cuando el hecho es que no hay apariencia alguna que suplantar en los llamados sujetos autónomos por definición.

Lo público como espacio es, no lo olvidemos, el territorio del universalista y el universalista es, como dios paulino, alguien que no se deja cautivar por las apariencias. De manera que los sujetos que pueblan el espacio público son *—han de ser—* seres sin atributos aparienciales, y esto es así, necesariamente, como una regla constitutiva de lo publico mismo. Si Dios es quien ve y al ver quien define en realidad al hombre interior, el verdadero, el hombre nuevo, lo que ve el universalista paralelamente es la autonomía del sujeto. El universalista ve al sujeto autónomo, el

sujeto de derechos y lo define también como tal, sin necesidad de mayores especificaciones —o sin necesidad de considerar que tal sujeto haya de poseer para serlo cierto tipo de propiedades. El universalista no ve individuos sino ciudadanos. Pero el hecho es que al mismo tiempo el supuesto hecho de la neutralidad que define o caracteriza al sujeto autónomo no es sino una ilusión. Del hecho de que no todo individuo es un sujeto de derechos o un sujeto autónomo se sigue que la autonomía no es, a la hora de la verdad, una propiedad atribuida ciegamente. De ahí las paradojas a que me he referido más arriba.

Como señalaba, en efecto, el concepto de autonomía guarda aparentemente —subrayo aparentemente— la huella de la ceguera divina neotestamentaria ante individuos con sus propiedades o en sus propiedades, y es eso precisamente lo que le aporta el aura universalista, y permite que se convierta en el núcleo de ciertas doctrinas políticas universalistas. Pero entonces, ¿cuáles son los presupuestos desde los que parte el universalista? A todas luces, supone algo alarmante, a saber, que solamente cuando han desaparecido nuestros rasgos de identidad nos hacemos sujetos de derechos, o quizá que sólo *cuando somos declarados sujetos de derechos somos sujetos de derechos*.

Naturalmente el presupuesto universalista no es equivalente a una tautología, sino que su fuerza emana de una declaración, un performativo peculiar. Entonces en realidad queda abierta la puerta a las desigualdades en la consideración de los individuos. Es decir, el origen de conflictos e injusticias está demarcado por una confusión básica entre igualdad de derechos e igualdad material, o sea, entre igualdad formal e igualdad material. Mi sospecha es que la confusión deriva a su vez de la indefinición de la racionalidad, que es lo que al final define al sujeto autónomo en buen kantismo.

Naturalmente, una confusión como ésa a la que acabo de referirme no se da inocentemente. Si hubiéramos de definir el tipo de maniobras que produce tal confusión, encontraríamos algo como esto: 1) exigimos igualdad material para otorgar la igualdad formal; 2) dado que tal igualdad material no es el caso o no podría serlo, se procede a borrar lo que diferencia a unos individuos de otros; 3) al borrar lo que diferencia queda como resto, se supone, el gancho metafísico que constituye lo que justifica la igualdad predicada —que justifica predicar la igualdad—, y 4) sí otorgamos la igualdad o la declaramos.

Ahora bien, la igualdad es declarada o predicada de los individuos autónomos, esto es racionales o quizá declarados autónomos. La noción de racionalidad es en sí misma problemática, y, sin embargo, se toma como una característica o propiedad material. De manera que la maniobra real que se lleva acabo es diferente de la que puede ser: no se despoja de las diferencias para ver qué queda como núcleo metafísico o gancho del que colgar el predicado de la igualdad universalista, sino que se parte de antemano de lo que constituye el núcleo normativo de nuestra identidad metafísica —el hecho de estar constituidos como sujetos racionales y libres. El carácter circular de la adscripción de autonomía es claro. Y adicionalmente el conjunto de los seres humanos no es idéntico al de los seres racionales y libres, esto es sujetos de derechos, o ciudadanos.

De modo que en último extremo podría pensarse que la ceguera del universalista no es tal ceguera, que la adscripción de la *propiedad de la autonomía*, que la *declaración de ciertos sujetos* como sujetos de derechos, no se realiza indistintamente, sin condiciones o sin establecer diferenciaciones —sino que es meramente un efecto aparente, espectral por ello, de una real y material ausencia de diferencias o de atributos visibles que establezcan, ellos sí, diferencias. Es decir, el universalista no establece diferencias porque en efecto no las hay, porque sólo ve a quienes ya de antemano son iguales Es decir, no hay tales apariencias visibles porque el universalista ha declarado ya la abstracción del sujeto que constituye su objeto de percepción; de ese modo aquellos sujetos que no pueden ser abstractos quedan fuera de su campo de visión, y esto por una previa declaración.

5

Si la noción de lo público está estrechamente relacionada con la de universalismo, tal como la hemos esbozado, la paradoja o crisis de lo público es la derivación natural del hecho de que hemos de construir la estructura de lo mundano sobre la base del rechazo de lo mundano mismo, y del hecho de la inmaterialidad de lo público. Asimismo, por otra parte, lo público es o normativamente ha de ser un espacio de tolerancia y de cabida para la multiplicidad —de interpretaciones, de intereses, de

ideas—; es o ha de ser el lugar de la ley escrita tal como la determinábamos hace tan sólo unas líneas. Pero al mismo tiempo la resolución de los conflictos evidentes que esa multiplicidad y el carácter necesariamente interpretable de la ley escrita conlleva, frente a la univocidad de la otra, la verdadera, en el alma, exige, como así de hecho ocurre en muchas y conocidas versiones, pensar que el sujeto que puebla ese espacio público es solamente un sujeto autónomo liberado de contingencias —ocultas éstas tras algún velo quizá— que es a su vez ocultado e invisible. De modo que algo que puede existir y cuya razón de ser es la existencia de una multiplicidad de sujetos, sólo se da en la realidad cuando tal multiplicidad es reducida vía abstracción a la univocidad. Tenemos un ejemplo, creo muy palpable, de lo que estoy diciendo en la hasta cierto punto paradójica y asombrosa problemática del velo en las escuelas francesas, y en las fluctuaciones y deconstrucciones de las filosofías y las políticas feministas.

La crisis de lo político, en fin, es como es obvio una crisis de legitimidad y de representatividad que por ello esta íntimamente ligada al carácter espectral de lo político mismo o de lo público en esencia. Y ese carácter espectral depende a su vez de la concepción del sujeto político y del espacio público en términos muy generales.

¿Cuándo es legítima una decisión o un curso de acción? Cuando es universalizable. ¿Cuándo es universalizable? Cuando todos estarían de acuerdo con que ella es la decisión o el curso de acción que debe tomarse o ha de seguirse. Pero en realidad, todo ello es imposible —siempre habrá alguien que no acepte, no entienda o se oponga a la decisión o el curso de acción. Ésa es la esencia del juego democrático y la condición de posibilidad de lo público, de la vitalidad y el dinamismo de lo público. Por tanto, la universalización es una pretensión baldía necesariamente, a menos que seamos estrictamente iguales o que deseemos la desaparición de lo público.

No sólo podemos hablar de una crisis de legitimidad por lo que podría considerarse defectos o lagunas, sino que hay una doble tensión implícita en el universalismo que el concepto de autonomía ha tratado de resolver sin éxito. Por una parte, el universalismo, y todas las políticas que sobre él se sustentan, precisa de la abstracción de todas aquellas particularidades —en la demanda por ejemplo de derechos, libertades, etc.— que harían legítimo un curso de acción verdaderamente universalis-

ta; por otra parte, la adición de derechos o libertades individuales nunca puede producir una versión adecuada universalista. De modo que, en términos más plásticos, la noción de universalismo, la de lo público, que en nuestras filosofías y políticas contemporáneas le sirve de contrapunto, y la propia noción de autonomía, como base de ambas, sólo se podrían plasmar en cierto tipo de imágenes en las cuales pudiera conjugarse la fragmentación y la univocidad, a la manera de un antañón «cuerpo». Pero un cuerpo capaz de dar cuenta de la unidad o unicidad que supone, presupone, o hace posible, una concepción que resuelva la tensión universalismo-individualismo, plantearía un viejo problema de entrada: la natural jerarquía que en efecto produce la unidad de lo dispar en apariencia. E, incidentalmente, un «cuerpo» político no deja de ser un cuerpo «místico», «cuerpo místico» que, *qua oxímoron*, es en sí mismo un cuerpo deconstructivo: por una parte tiene la mundanidad de un cuerpo; por otra parte posee el carácter interno, verdadero, no representacional de lo místico pretendidamente. Al mismo tiempo, «místico» comporta un tinte espectral: si es un cuerpo es místico porque está sin ser, está como cuerpo sin ser uno, naturalmente, ni poder serlo, es decir es en sí mismo un ejemplo de objeto reconstructivo, intermediario, marcador de nuevo de tensiones insolubles.

En resumen, un análisis de la crisis de lo político, y de las nociones básicas de autonomía y de lo público, parece exigir una reflexión cuidadosa acerca de los hilos que tejen la noción de internalismo, y de todo aquello que de esa noción se deriva.

LA DEMOCRACIA CONTRA LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Jordi Riba

Le désir de vérité ne se sépare pas de la volonté d'une société libre[1]

La filosofía ha sido, desde siempre, más refugio que exposición. Los humanos hemos tenido siempre algo de lo que protegernos y la filosofía ha servido a tal fin. Los filósofos se han adaptado a las circunstancias. La cita de Pascal, utilizada sistemáticamente por Hannah Arendt, para distinguir una cierta concepción de la filosofía política representada por Platón, sirve para ilustrar la concepción de la filosofía política que resulta de este hecho.

> No se imagina uno a Platón y Aristóteles más que con grandes togas de oradores. Eran personas atentas y, como los demás, reían con sus amigos; y cuando se han distraído escribiendo sus *Leyes* y su *Política*, lo han hecho como jugando; era ésa la parte menos filosófica y menos seria de su vida, la más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente. Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Tenían en cuenta sus principios para moderar su locura, lo menos mal que se podía hacer.[2]

Para Arendt, la degradación de la política a partir de la filosofía empieza en esta distinción entre la minoría y la multitud. Los

---

1. Texto que se puede leer en la contraportada del primer número de *LIBRE*, París, Payot, 1977, fundada por M. Abensour, Cl. Lefort, P. Clastres, C. Castoriadis y M. Gauchet.
2. Pascal, *Pensamientos*, Aguilar, Buenos Aires, 1977, p. 250.

filósofos, gremio hacia el que la pensadora alemana no sentía mucho aprecio por haberse acercado demasiado al poder y haberse olvidado de la ciudad y de quienes la habitan, han dejado de lado la realización de una verdadera filosofía política; o, si se prefiere, de una filosofía a secas. Así lo entiende Miguel Abensour, al explicar la manera en que Hannah Arendt concibe la relación entre filosofía y política:

> Para H. Arendt, esta expresión [filosofía política] es inaceptable por ser engañosa; la idea de filosofía política deja de crearnos una afinidad esencial, en una relación consubstancial de la filosofía y de la política, mientras que se trata de dos actividades distintas, de dos formas de vida entre las que existe, no una proximidad, sino una tensión que puede llegar a un antagonismo declarado.[3]

La posición de Arendt con respecto a la filosofía política es la de resistirse a la ocultación de las cosas políticas. Su obra aparece como un polo de resistencia (contra), al que Miguel Abensour,[4] a través de su lectura crítica de Claude Lefort, quiere sumarse. El propio Lefort señala que:

> No existe política más que allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio donde los hombres se reconocen los unos a los otros como ciudadanos, situándose, conjuntamente, en el horizonte de un mundo común; y la vida social propiamente dicha, donde dan muestra de su dependencia recíproca bajo el efecto de la división del trabajo y de la necesidad de satisfacer sus necesidades.[5]

Al mismo tiempo, la coyuntura revela, por un lado, el regreso a la filosofía política como restablecimiento de una disciplina académica, como si la lección de Leo Strauss, que indica que la filosofía política no concierne a los profesores universitarios, sino al hombre ordinario, no hubiera tenido efecto. Y por otro lado,

---

3. M. Abensour, «Hannah Arendt contra la filosofía política», en *Por una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, en preparación.

4. Su polémica con Marcel Gauchet a propósito de la democracia es prueba de ello y a ella nos referiremos más tarde.

5. Cl. Lefort, «Hannah Arendt et la question du politique», en *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986.

el retorno de las cosas políticas y la respuesta que se le da desde la propia filosofía.

No es el *homo academicus* el que elige girarse de nuevo hacia ese discurso provisionalmente abandonado; son las propias cosas políticas las que irrumpen en el presente, interrumpiendo el olvido al que se encontraban sometidas, luchando para que se ponga fin a ese alejamiento y demandando respuestas a las cuestiones que no cesan de suscitar. La centralidad de lo político en el campo filosófico puede ser visto a la manera de Jacques Bouveresse en su libro *La demande philosophique*.[6] En este texto, el filósofo francés denota el sentido paradójico que hoy posee la expresión. La ausencia de referentes no lleva a la desaparición de la acción filosófica, sino todo lo contrario, el filosofar se hace más necesario todavía.

El terreno donde mejor se puede experimentar esta necesidad es el terreno de lo político, lugar desde el cual, a partir de la crisis filosófica acaecida después de la desaparición de Hegel, se empieza a plantear de otra manera la forma de encarar el pensamiento filosófico. Feuerbach es uno de los primeros en hacerlo:

> Son dos cosas muy distintas la de una filosofía que viene a corresponder a la misma época común de las filosofías anteriores y la de otra filosofía que viene a corresponderse con un nuevo capítulo de la humanidad; es decir, es cosa muy distinta que una filosofía deba su existencia a la mera necesidad filosófica, como es el caso de la de Fichte por relación a la de Kant, o que, muy contrariamente, surja o se corresponda con una necesidad de la humanidad.[7]

Marx, buen lector del filósofo sensualista, toma el testigo y desarrolla en sus primeros textos, de 1843 y de 1844, una crítica extensa a la concepción del Estado y de la política de Hegel. Es lo que Miguel Abensour ha calificado como «la democracia contra el Estado».[8] A partir de ahí, señala Abensour en la presentación de la colección «Crítica de la política»,[9] se hace indis-

6. J. Bouveresse, *La demande philosophique*, París, l'Éclat, 1997.
7. L. Feuerbach, *Necesidad de una reforma de la filosofía*, 1842 (traducción de Anselmo Sanjuán).
8. M: Abensour, *La démocratie contre l'État*, París, PUF, 1997.
9. Véase Abensour, *Por una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, en preparación.

pensable una profundización en dicha crítica hasta llegar a lo que el propio autor ha apuntado como «pensar la política desde el momento maquiaveliano», cosa que representa pensar el presente mediante la reactivación de conceptos e intuiciones que, a través de la relación con Spinoza y Maquiavelo, permita percibir una interrogación insistente de lo político y la voluntad de emancipar la *res publica* frente a la pervivencia de lo teológico-político.

La incesante polémica respecto a la democracia

Marcel Gauchet y Miguel Abensour, en otro tiempo colaboradores en aventuras editoriales, además de fundadores, junto con Cl. Lefort, P. Clastres y C. Castoriadis, de la revista *Libre*, han protagonizado la enésima polémica sobre la fundamentación, desarrollo y fin de la democracia. En los tres aspectos existe, entre ellos, una discrepancia substancial, contraposición que resulta interesante resaltar, dada la importancia que la aceptación de una o de otra tiene para el desarrollo de la filosofía política y la concepción de lo político.

A pesar de la larga tradición existente en el país vecino de esta forma de desarrollo del pensamiento, parece que existe algo más que una simple discrepancia teórica entre ambos, pero este ajuste de cuentas entre estos dos intelectuales de primera línea, no debe apartarnos del sentido teórico que sus palabras poseen y que, gracias a la polémica desatada, primero por Marcel Gauchet en su libro *La Condition Historique*[10] y, luego, con la respuesta de Abensour, en el artículo «Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"»,[11] nos permite un análisis más cercano de este tema.

La primera cuestión que llama la atención, previa incluso al inicio de dicha polémica, es que ambos poseen sendos textos dedicados a la democracia, con la primera parte del título idéntica: *La democracia contra...*[12] (clara reminiscencia del texto de

10. M. Gauchet, *La condition historique*, París, Stock, 2003.

11. M. Abensour, «Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la politique normale», en *Rréfractions*.

12. M. Abensour, *Ls démocratie contre l'État*, París, PUF, 1997. M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, París, Gallimard, 2002.

Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*).[13] Su discrepancia surge, justamente, cuando se trata de identificar el objetivo de ese «contra», hacia el cual hay que dirigirse.

Gauchet explica, en un ejercicio de consecuencialismo coherente respecto a la manera en que concibe la democracia, que su separación del grupo fue debida al hecho de que democracia y radicalidad subversiva no forman buena pareja. Hay, por su parte, la detección de una incoherencia, a pesar de que la democracia permite albergar en su seno a un amplio espectro ideológico. Es el caso, continúa, de Miguel Abensour a quien denomina «revoltiste», palabra surgida, según explica Abensour en su respuesta, del modelo del revolucionario. Gauchet lo enmarca dentro de la efervescencia de los márgenes. Para él, el «revoltisme», a pesar de poderse racionalizar como mezcla de democratismo y de ultracrítica, es el producto de una radicalización imposible, constituida de reivindicaciones extremas y de imperativos utópicos que sólo favorecen la corrupción de la democracia. Al menos, señala, los viejos revolucionarios tenían la ambición de la toma de la sociedad en su conjunto, mientras que, para los *revoltistes*, su estética de la intransigencia y su cultura de la ruptura son únicamente el disimulo de una actitud de resignación ante lo existente.

Para Gauchet, la democracia posee distintas formas de expresión. Una, la esencial, es la que constituye lo que conocemos como democracia representativa. Para él, tal como reconoce en el texto, hay una política normal (a la que se ha adherido), que da sentido a la democracia: el ejercicio del poder. Otra es aquella que permite la discrepancia intelectual entre los detentadores de ese poder. Al fin y al cabo, su modelo de democracia es siempre el mismo: el representativo. A pesar de su propia afirmación, dice que haber girado hacia la derecha no supone que su idea de la democracia vaya más allá de la de un republicano deseoso de orden. Una idea de democracia que se parece más a lo que Jacques Rancière denomina en su libro *La Mésentente*[14] como «policía» «...organización de los poderes, distribución de puestos y de funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución»,[15] que a la acepción salvaje que Lefort da a la democracia.

---

13. P. Clastres, *La société contre l'État*, París, Minuit, 1996.
14. J. Rancière, *La Mésentente*, París, Galilée, 1995.
15. J. Rancière, *ibídem*, p. 51.

En respuesta a esa democracia-marco propuesta por Gauchet, la cual quiere que lo indomable, lo imprevisible, acabe dentro de las estructuras democráticas, sin dar pie a que se pueda alterar el equilibrio democrático, Abensour señala que ese modelo de democracia adolece de lo que él entiende es la esencia de la democracia: su capacidad de autoconstrucción. El modelo democrático de Gauchet, dentro del cual se tienen que acomodar los ciudadanos, es substituido, siguiendo a Lefort, por la llamada democracia salvaje. Abensour ha explicado esa concepción en su texto «Democracia salvaje y principio de anarquía»,[16] precisamente para evitar que se entendiera esa concepción de la democracia, desde perspectivas minimalistas, como un simple lugar de contestación permanente; sin darse cuenta de que lo esencial de esa concepción de la democracia se encuentra en la disolución de los referentes de las certezas, hasta el punto de comportar la indeterminación de los fundamentos del poder, de la ley y del saber.

Para Abensour, la democracia es más que un sistema político. Es la propia esencia de lo político. Existen, así, dos concepciones distintas de lo que debe ser la democracia que surgen de dos formas también diversas de concebir la filosofía y su relación con lo político. Mientras que Gauchet señala la crisis a la que la democracia se encuentra abocada, Abensour indica que, justamente, la democracia es la forma política de la crisis filosófica, entendida esta crisis como la renuncia a la formulación de cualquier filosofía que se encuentre alejada de las necesidades de la humanidad. Por ello, la idea de crisis expuesta por Gauchet (la imposible vinculación entre la teoría —el liberalismo— y la práctica —el individualismo—), es contemplada, desde la perspectiva filosófica, como el camino necesario para romper el binomio teoría/práctica, con el propósito de dejar paso a una concepción de la democracia libre de fundamento.

La infundada fundamentación de la democracia

Es evidente que esta controversia surgida entre estos dos pensadores no es sino reflejo de las diferencias que han existi-

16. M. Abensour, «Democracia salvaje y principio de anarquía», en *Por una filosofía política crítica*, Anthropos, Barcelona, en preparación.

do siempre en la forma de concebir la democracia.[17] En el caso concreto que nos ocupa, sería interesante resaltar en qué consiste el elemento renovador de esta perpetua polémica. Para ello, hay que centrarse en el análisis de los escritos en que Abensour desarrolla, de forma explícita, su concepción de la democracia. En «Democracia salvaje y principio de anarquía»,[18] Abensour lleva a cabo un detallado análisis de la concepción lefortiana de democracia, a la cual, mediante el principio de anarquía de Schürmann, dota de un fundamento infundamentado.

Abensour afirma la división irreducible de lo social, su identidad enigmática; la imposibilidad de llegar al conocimiento de la separación de lo social y su indeterminación constituyen el horizonte conceptual desde el que surge el concepto de democracia salvaje. De ello se deriva que la aparición de la democracia salvaje es espontánea, independientemente de todo principio y de toda autoridad establecida. La democracia salvaje es esencialmente una muestra de libertad que rechaza cualquier forma de sumisión al poder establecido. Para Abensour, la mejor manera de explicar la idea de Lefort, de establecer su dimensión ontológica. Para ello, se basa en el principio de anarquía expuesto por Reiner Schürmann en su libro, *Le Principe d'Anarchie.*[19] Schürmann sostiene una tesis curiosa bajo el nombre de «principio de anarquía», que, con la pretensión de dar una interpretación inédita del pensamiento de Heidegger, se aproxima a la cuestión de la democracia. Tiene el objetivo de dar cuenta de la frase de Heidegger, en su entrevista póstuma, a propósito de la democracia.

> Para mí, hoy, es una cuestión decisiva: ¿cómo un sistema político puede, de manera general, coordinarse con la era técnica? Esta pregunta no sé responderla. No estoy convencido de que eso sea la democracia.[20]

---

17. Véase, entre otros, M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, París, Payot, 1993.
18. M. Abensour, «Democracia salvaje y principio de anarquía», en *Por una Filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, en preparación.
19. R. Schürmann, *Le Principe d'Anarchie*, París, 1992.
20. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 68.

A ese «de ese no sé», afirma Abensour, Schürmann va a intentar dar una respuesta que, a su entender, sirve para establecer de una manera verosímil la consistencia de la ausencia de un principio determinante de la democracia. En la deconstrucción heideggeriana, desaparece la vinculación tradicional entre la teoría y la práctica. El vínculo teórico que establecía la forma como debíamos actuar deja su espacio a la acción. Ésta, bajo el principio de anarquía, deja paso a «la acción *sinporque*». La manera de organizarse la sociedad debe estar fundamentada en la no fundamentación.

En el segundo de los textos, *La democratie contre l'Etat,*[21] pone de relieve la importancia que, para el desarrollo del principio de democracia así concebida, han tenido los escritos de Marx de 1843 y de 1844, ya que colocan en lugar principal de la reflexión la propia concepción de la democracia. «¿En qué consiste la verdadera democracia?», se preguntaba Marx. Abensour y, antes, Lefort, toman el relevo de esta tradición olvidada para devolver a la reflexión filosófica el interés por lo político.

> [...] la democracia moderna, [afirma Lefort] manifiesta una formación muy singular de la sociedad, de la que buscaríamos en vano modelos en el pasado, a pesar de no carecer de herencia. De esa formación rinde testimonio una nueva dermninación-configuración del lugar del poder. Éste es el rasgo distintivo político.[22]

Abensour concibe, desde esta doble perspectiva, la democracia, a la que prefiere llamar, en lugar de salvaje, insurgente; teniendo en común todas estas formas de concebir la democracia, la fidelidad a la intuición de Marx o, más allá de ella, al impulso anti-estático que surge de todas las revoluciones modernas y que, por tratarse de un impulso, carece de fundamento ontológico.

De la democracia salvaje a la democracia insurgente

La polémica con Gauchet, juntamente con la publicación de una segunda edición de su libro *La démocratie contre l'Etat*, en el

21. M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, París, PUF, 1997.

22. Cl. Lefort, «¿Permanencia de lo teológico-político?, en *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 67.

cual adjunta un nuevo prólogo, ayudan a conocer de mejor manera esta concepción de la democracia insurgente, apenas apuntada en la *Lettre...*

La democracia así entendida se sitúa no sólo lejos de la filosofía política al uso, sino que, por su propia definición («institución determinada de un espacio conflictual, de un espacio *contra*»),[23] se configura dentro de un espacio en el cual se define su modo de ser por su enfrentamiento con esas concepciones filosófico-políticas que tratan de situarla dentro de un espacio marco, del que, por definición, trata constantemente de salir.

La sociedad debe organizarse bajo la premisa de la ausencia de fundamento que la democracia posee. La democracia no es, en ningún caso, una forma cristalizada, una organización de poderes; es, más bien, un movimiento sin interrupción. Una acción política que busca la destrucción de la forma Estado y de la lógica que comporta (dominación, totalización, mediación e interpretación); pues es, formalmente, el mayor impedimento para la realización de la suya, la del pueblo soberano.

> [...] la democracia es la institución propia de un espacio conflictivo, de un espacio *contra*, de una escena agonística en la cual se enfrentan dos lógicas contrapuestas, la de la automatización del Estado, en tanto que forma, y la de la vida del pueblo, en tanto que actuar político.[24]

La idea de democracia es, por lo tanto, ir contra de la idea de filosofía política, entendida como algo formal, contra-factual, que, en ningún caso, pretende llegar a su desarrollo, puesto que es, en esencia, un ejercicio académico. Abensour retoma, en ciertos aspectos, las afirmaciones que había hecho Hannah Arendt con respecto a la filosofía política, al mismo tiempo que toma la referencia de Leo Strauss cuando afirma que «la buena sociedad es el bien político perfecto», para sostener que sólo habrá democracia cuando se dé respuesta conjunta a las dos preguntas que el mismo Strauss señala como fundamentales: «¿Qué es lo político? Y ¿cuál es el mejor régimen?».[25]

---

23. M. Abensour, «Lettre d'un révoltiste».
24. M. Abensour, «Lettre d'un révoltiste».
25. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1972.

Así parece hacerlo Abensour cuando, haciendo referencia a la afirmación de Gauchet sobre una supuesta corrupción que hoy sufre la democracia, afirma que:

> Si hay una corrupción de la democracia, ésta es la de permitir la petrificación de la acción política y al mismo tiempo, en detrimento de su insurgencia, permitir la vuelta a la lógica del Estado, en tanto que marco.

Por ello, la democracia insurgente propuesta por Abensour deberá contrarrestar esta lógica mediante la re-politización de la sociedad civil, que debe consistir en la recuperación de lo político y en la integración de la acción como dimensión fundamental de esa politización, dimensión ocultada por la filosofía política y usurpada por el Estado.

O cuando, en palabras pronunciadas el 6 de febrero de 2004 en el Instituto de Filosofía del CSIC, sostenía que el desarrollo de la filosofía política crítica no debe detenerse, y que hay un programa futuro de una filosofía crítica-utópica a desarrollar:

> [...] la asociación de utopía y principio político constituye, quizá, la mejor barrera para oponerse a la degeneración de las formas políticas. La democracia no puede esperar su victoria de una disociación soberana de la utopía o del enfrentamiento entre filosofía política, en cuanto discurso de la restauración, y la impulsión de la utopía. Muy al contrario, sólo volviéndose hacia la utopía puede concebirse, gracias a la vis utópica —el principio esperanza— como «democracia radical», «democracia salvaje» o democracia contra el Estado, al tiempo que lucha eficazmente contra la entropía que no cesa de ponerle en peligro.[26]

La utopía es, en la concepción democrática de Abensour, un elemento fundamental:

> [...] la utopía es una forma de pensamiento distinta a un saber. Pensar la utopía bajo el signo del encuentro comporta la apertura de un campo de investigación «apenas vislumbrado», el de nuestras relaciones con los hombres.[27]

---

26. M. Abensour «Pour une philosophie politique critico-utopique» en J. Dotti y P. Vermeren (ed.), *Philosophie politique et pensée démocratique*, París, l'Harmattan, 2005.

27. Cf. M. Abensour, «Utopía y Democracia», en *Por una filosofía política crítica*, Anthropos, Barcelona, en preparación.

Entender lo político como democracia insurgente posee la cualidad de aunar esas dos fuerzas, esos dos impulsos indisociables, que el movimiento emancipatorio se nutre gracias a su encuentro.

> Qué cantidad de vías nos queda por descubrir entre la desmesura del deseo de libertad siempre susceptible de engendrar un nuevo desorden, un no-lugar —en términos de Claude Lefort—, y la excentricidad de la utopía, productora de otro no-lugar, o de un no-lugar diferente, ese paso fuera de lo humano, para traernos de vuelta a lo humano?[28]

Bibliografía

ABENSOUR, M. (2002), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.

—, *Por una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, en preparación.

ARENDT, H. (2003), «Qué es la libertad», en *Entre el pasado y el presente*, Barcelona, Península.

BATAILLE, G. (1996), *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós.

CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'Etat*, París, Minuit.

FEUERBACH, L., *Necesidad de una reforma de la filosofía*, inédito en español.

GAUCHET, M. (2002), *La démocratie contre elle-même*, París, Gallimard.

— (1998), *La religion dans la démocratie*, París, Gallimard.

— (1985), *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard.

HEGEL, G.F.W. (2000), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Biblioteca Nueva.

LEFORT, Cl. (1986), «Permanence du théologico-poltique?», en *Essais sur le politique*, París, Seuil.

—. *L'invention démocratique*, París, Fayard, 1994.

MARX, K. (1974), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Barcelona.

MERLEAU-PONTY, M. (1960), *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard.

28. Cf. M. Abensour, *ibídem*.

DEMOCRACIA Y PODER INCORPÓREO

El pensamiento político de Claude Lefort

Esteban Molina

1. El papel instituyente de lo político

La obra de Lefort (1924) es la respuesta al deseo de entender el significado político de lo que desde mediados del siglo pasado se convino en llamar regímenes totalitarios. Si el calificativo resultaba evidente para el régimen vencido por las tropas aliadas, no lo era tanto para el régimen comunista, supuesto firme defensor de la democracia por su participación en la liberación del nazismo y del fascismo. ¿Cómo atreverse a comparar el régimen comunista con el nacionalsocialista? ¿Qué podían compartir nazismo y comunismo? Si sólo nos quedamos con el éxito de la urgente liberación del nazismo, los regímenes comunistas, a cuya cabeza estaba la URSS, eran regímenes de vocación democrática que intentaban superar los obstáculos externos (oposición de los regímenes capitalistas) e internos (opositores políticos) para asentar plenamente la democracia.

Esta concepción del comunismo no convenció nunca a Lefort. Después de leer a Boris Souvarine,[1] a André Gide,[2] a Antón Ciliga,[3] a Victor Kravchenko,[4] y como le confirmaría la insurrección húngara, primero, y la lectura unos años más tarde de *Ar-*

1. Boris Souvarine, *Stalin, Aperçu historique du bolchevisme*, París, Plon, 1935.
2. André Gide, *Retour de l'URSS*, París, Gallimard, 1936; y *Les retouches à mon retour de l'URSS*, París, Gallimard, 1937.
3. Anton Ciliga, *Au pays du grand mensonge*, París, Gallimard, 1938.
4. Victor Kravchenko, *J'ai choisi la liberté! La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*, París, Self, 1949.

chipiélago Gulag, de Alexandr Solzhenitsyn,[5] el comunismo se había erigido sobre el rechazo del dispositivo que hizo posible la institución de las democracias modernas: la desincorporación de poder, derecho y saber. El régimen comunista respondía al designio de cumplir la certeza producida por la ciencia: la formación de una sociedad dueña de sí, una sociedad una, indivisa, por la reincorporación de lo social y la del poder, ley y verdad en la instancia que centra y estructura la vida social: el Partido; de ahí que el mejor camino para entender la formación del totalitarismo sería tratar de comprender aquello contra lo que se afirma: la indeterminación última del hombre y la sociedad; indeterminación resultante de la paulatina pérdida de evidencia de las bases de la certeza que sostiene a las sociedades del Antiguo Régimen. El totalitarismo no podría comprenderse sino a la luz de la institución democrática de lo social. La experiencia totalitaria confirmará como constitutivos aquellos rasgos que una primera comparación con las sociedades de Antiguo Régimen, como la que hiciera Tocqueville, parecía aún dejar en la sombra de la indefinición. En oposición a aquellos que ven en el origen de los regímenes totalitarios (comunistas, nazis o fascistas) razones económicas o biológicas, Lefort pretende levantar una teoría política del totalitarismo, pues, como ya hemos adelantado, cree que en su advenimiento está en juego un cambio en la concepción del poder, de la ley y del saber.

Sociedades totalitarias, democráticas y de Antiguo Régimen son sociedades políticas. Es en la manera como dan forma a la multiplicidad, a la heterogeneidad, a la división de los seres humanos, como dan sentido y escenifican las relaciones que entre ellos establecen donde debemos detenernos para iluminar las relaciones de lo religioso y de lo político en la democracia moderna. Su forma es inseparable de una manera de concebir el poder: resulta de una institución *política* de lo social. Para Lefort, lo político no está subordinado a ninguna otra instancia o relación social, es una dimensión instituyente del espacio social:

> Si lo político —escribe— no aparece a los ojos del filósofo localizable en la sociedad es por la sencilla razón de que la noción misma de sociedad contiene ya la referencia a su definición po-

5. Alexandr Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 1998.

> lítica; que el espacio denominado sociedad no es concebible en sí mismo como un sistema de relaciones, por complejo que sea posible imaginar, sino que, a la inversa, su esquema director, el modo singular de su institución, vuelve pensables (aquí y allá, en el pasado y en el presente) la articulación de sus dimensiones y las relaciones que se establecen en su seno entre las clases, los grupos y los individuos, así como entre las prácticas, las creencias y las representaciones.[6]

Lefort rechaza que el poder sea un producto meramente ideológico, que se lo pueda sustanciar en el plano de la realidad fáctica. La división de poder y sociedad es constitutiva de lo social. El poder señala un afuera instituyente de lo social. Delimita un lugar que hace parcialmente visible ese otro lugar de reunión que llamamos sociedad. Su diferenciación crea el espacio y la posibilidad de una identidad compartida. La posibilidad de un espacio social pasa por su división, por su radical —por constitutiva— abertura a otro. La manera de concebir ese otro distinguirá la fundación democrática de la sociedad, de la teológico-política y de la totalitaria.

2. La concepción religiosa del poder: mediación y encarnación

La representación del poder que subyace al sistema monárquico del *Ancien Régime* hay que situarla en el contexto matricial de la formación teológico-política de la sociedad que se extiende a lo largo de la Edad Media y que a pesar de sus cambios y contradicciones en el tiempo no pone en crisis la imagen de una unidad orgánica de la sociedad.[7] En la última figura que adopta la simbología teológico-política del *Ancien Régime*, el poder aparece incorporado en la persona del príncipe. Según Lefort, el monarca es un mediador entre los hombres y los dio-

---

6. Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX-XXe* siècles, París, Édtions Du Séuil, 1986, p. 256.

7. En el modo de interpretar la elaboración y evolución de la simbología teológico-política de la monarquía, Lefort reconoce su deuda con los trabajos de E.H. Kantorowicz, en particular, con su estudio sobre la teología política medieval *The King's Two Bodies* (Princeton, Princeton University Press, 1957) (Ed. esp. *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985).

ses, o bien, bajo el efecto de la secularización y la laicización de la política, un mediador entre los hombres y las instancias trascendentes que figuraban a la soberana Justicia y a la soberana Razón. Sujeto a la ley y por encima de las leyes, el monarca condensaba en su cuerpo, a la vez mortal e inmortal, el principio de la generación y del orden del reino. Su poder señalaba hacia un polo incondicionado, extramundano, al mismo tiempo que hacía de su persona el garante y el representante de la unidad del reino. El monarca aparecía como la cabeza de ese cuerpo, de esa unidad sustancial que era la sociedad. El cuerpo mortal del monarca era paradójicamente la imagen visible de ese otro cuerpo invisible e inmortal que formaba la sociedad. La decapitación de Luis XVI durante las jornadas de la Revolución Francesa no significa sólo la muerte del cuerpo físico del rey, sino la pérdida de la cabeza del cuerpo social y el inicio de un proceso irreversible de desincorporación de la ley y del saber del titular del poder y, en definitiva, de desagregación de lo social que se extenderá, con ritmos diferentes, por las sociedades occidentales a lo largo del siglo XIX:

> Donde mejor puede ser reconocida la revolución democrática —escribe Lefort— es en esta mutación: el poder deja de estar ligado a un cuerpo; aparece como un lugar vacío y quienes lo ejercen como simples mortales que sólo lo ocupan temporalmente, o sólo podrían instalarse en él por la fuerza o por la argucia; tampoco la ley puede ya ser fijada en enunciados que no puedan ser refutados y sus fundamentos susceptibles de ser puestos en cuestión; por último, tampoco cabe ya la representación de un centro y de un entorno de la sociedad: en adelante, la unidad no podría borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, indomable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero en la que la cuestión de su identidad no dejará de plantearse, en la que la identidad permanecerá latente...[8]

Y, sin embargo, no parecía que el advenimiento de la democracia moderna significara tan claramente la salida del universo religioso. No son pocos los que ven en la autoproclamación

8. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de l'invention totalitaire*, París, Fayard, 19942.

del pueblo como soberano la reapropiación y reelaboración de lo religioso dentro de la sociedad, la fundación de una nueva religión: una religión secular. Pero, ¿cabe una interpretación religiosa del fenómeno? Como decimos, lo que está en juego es el alcance de la disolución de las antiguas referencias de la certeza social que se escenifica durante la Revolución Francesa: capital es la despersonificación de la Ley y del Saber. Lefort descubre en los análisis de Tocqueville, Michelet y Quinet todas las esperanzas y temores que despierta la salida de un régimen, cuyos fundamentos están sometidos a un generalizado cuestionamiento, pero cuyas soluciones están lejos de presentarse como definitivas. Los tres son conscientes de que la pérdida de legitimidad del *Ancien Régime* es de tal calibre que la Revolución Francesa señala un punto de no retorno. Todos ven surgir una nueva forma de sociedad, y aunque todos recurren para tratar de comprender el fenómeno al lenguaje acuñado por la experiencia de la religión —seguramente esto no es debido sólo a sus creencias, sino a la necesidad de dar una explicación al terrorismo jacobino—, sus propias elaboraciones son ya un signo de que la democracia no se deja comprimir en las categorías del pensamiento religioso.

Para entender la Revolución francesa, esa «revolución política que ha procedido a la manera de las revoluciones religiosas»; esa revolución que «ha formado una patria intelectual común de la que los hombres de todas las naciones han podido hacerse ciudadanos», hemos de ponerla, según Tocqueville, en la perspectiva de las revoluciones religiosas: «Si registráis —escribe— los anales de la historia no encontraréis una sola revolución política que haya tenido ese mismo carácter: únicamente podréis encontrarlo en ciertas revoluciones religiosas. Es, por tanto, con las revoluciones religiosas con las que hay que comparar la Revolución francesa, si queremos hacernos comprender con la ayuda de una analogía».[9] Tocqueville no se contenta sin embargo con la analogía y da un paso más: la Revolución ha adoptado la figura de una revolución religiosa. «No sólo se extiende como ellas, a lo lejos, sino que, también como ellas penetra en los pueblos por la predicación y la propaganda. Una revolución política

9. A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución (I)*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 56-62. Las citas que siguen se refieren a este pasaje.

que inspira el proselitismo que se predica a los extranjeros con el mismo ardor con que se hace en el suelo patrio: ¡considerad qué nuevo espectáculo!».

Según Tocqueville, el carácter habitual de las religiones consiste en considerar al hombre en sí mismo, sin detenerse en lo que las leyes, las costumbres y las tradiciones de un país hayan podido añadir de particular a ese fondo común. Tienen por objeto principal regular las relaciones generales del hombre con Dios, los derechos y deberes generales de los hombres entre sí, independientemente de la forma de las sociedades. La revolución política democrática procedió con relación a este mundo precisamente de la misma manera que las revoluciones religiosas proceden respecto al otro: «Consideró al ciudadano de una manera abstracta, fuera de todas las sociedades particulares, tal como las religiones consideran al hombre en general, independientemente del país y del tiempo. No buscó solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y derechos generales de los hombres en materia política». Precisamente por esto se alojó en la Revolución francesa un impulso de regeneración del ser humano que la hizo convertirse en una «especie de religión nueva, religión imperfecta, ciertamente, sin Dios, sin culto, ni vida eterna, pero que, no obstante, inundó toda la tierra con sus soldados, sus apóstoles y sus mártires, igual que el islamismo».

La revolución democrática, cuyo objetivo era «abolir la forma antigua de la sociedad», no pudo desprenderse de la religión. ¿Sería una ilusión querer fundar un régimen democrático sin religión? Eso parece hacernos pensar Tocqueville. Donde hay pueblo hay religión: «Constituye un grave error creer que las sociedades democráticas son naturalmente hostiles a la religión, la experiencia de todos los siglos ha demostrado que la raíz más viva del instinto religioso siempre ha estado arraigada en el corazón del pueblo». Esta hipótesis histórica es reforzada en otro lugar con una hipótesis antropológica: el hombre no puede «soportar jamás simultáneamente la independencia religiosa y la libertad política sin alguna cortapisa»; el hombre «privado de fe se hará siervo y para que sea libre es preciso que crea».[10]

10. *La democracia en América (II)*, *op. cit.*, p. 24.

¿Por qué se esfuerza Tocqueville en interpretar la revolución democrática en clave religiosa? ¿No estará explorando el poder del lenguaje religioso ante un fenómeno desconocido en la historia? Esto nos hace pensar su giro inesperado en el curso de su investigación. Allí donde se subrayaba el sesgo religioso de la revolución política se insiste ahora en la radical diferencia entre una sociedad política y una sociedad religiosa. El reconocimiento de esta diferencia habría estado en el origen del desafecto por la Iglesia católica francesa: «La Iglesia constituía a la sazón el primero de los poderes políticos y el más detestado de todos, aunque no fuese el más opresivo; pues había venido a incorporarse a ellos sin que así lo exigiesen ni su misión ni su naturaleza; sancionaba a menudo en ellos los vicios que censuraba en otros, y los amparaba con su inviolabilidad sagrada, como si tratara de hacerlos tan inmortales como ella misma».[11] La irreligión, que despertó el odio a la Iglesia y al régimen teológico-político que legitimaba, no abrió, sin embargo, el precipicio moral: «Cuando la religión abandonó las almas —escribe en el mismo lugar— no las dejó, como tantas veces ocurre, vacías y debilitadas, sino que momentáneamente ocuparon su lugar sentimientos e ideas que no las dejaron aplacarse». La creencia en la igualdad de condición de los seres humanos es el principio instituyente de una sociedad no centrada por la religión; el principio de una nueva sensibilidad ética y estética:

> Si los franceses que hicieron la Revolución eran más incrédulos que nosotros en materia de religión, les quedaba al menos una creencia admirable que a nosotros nos falta: creían en sí mismos. No dudaban de la perfectibilidad del poder del hombre; se apasionaban sinceramente por su gloria y tenían fe en su virtud. Tenían esa confianza orgullosa en sus propias fuerzas que, a veces, conduce a error, pero sin la cual un pueblo sólo es capaz de servir; no dudaban ni un momento de que estaban llamados a transformar la sociedad y a regenerar nuestra especie. Estos sentimientos y pasiones habían llegado a constituir para ellos una especie de religión nueva que, produciendo algunos de los efectos que se ha visto producir a las religiones, les apartaba del egoísmo individual y les empujaba hasta el heroísmo y el sacrificio, y les hacía como insensibles a esas pequeñas satis-

11. *El Antiguo Régimen y la Revolución (I)*, *op. cit.*, pp. 163-169.

facciones que nos dominan. He estudiado mucho la historia y me atrevo a afirmar que jamás encontré revolución alguna que contara desde el principio con tan gran número de hombres que mostraran un patriotismo más sincero, más desinterés, más grandeza verdadera.[12]

Pero Tocqueville no quiere que concluyamos aquí. No quiere que nos hagamos ilusiones con la libertad que nos anuncia la democracia. La debilidad de la forma de vida democrática, lo que amenaza su supervivencia, está en su principio mismo —el descentramiento de la sociedad política respecto a la religión—; en el sentimiento de naufragio que puede generar la ausencia de valores absolutos incontestables, de fines últimos que permitan legislar con certeza sobre lo legítimo y lo ilegítimo. Del mar de lo opinable surgen, como encantadores, discursos que prometen la verdad y la devolución de un sentido cierto a la existencia. Este es el inicio de una nueva servidumbre: «Abolidas las leyes religiosas, a la vez trastocadas las civiles, el espíritu humano perdió enteramente su asiento; no supo ya a qué asirse ni dónde detenerse, y empezaron a aparecer revolucionarios de una especie desconocida que llevaron su audacia hasta la locura, a los que ninguna novedad podía sorprender ni ningún escrúpulo frenar y que no vacilaron jamás ante la ejecución de un designio».[13]

Si Tocqueville nos lleva por el camino de la ambigüedad, si nos somete a la experiencia de la incertidumbre que genera un fenómeno que excede lo conocido y que tan pronto parece dejarse comprender en las categorías de lo religioso como escaparse de ellas, Michelet no parece tener dudas acerca de la naturaleza religiosa de la revolución política democrática. Esta revolución encarna el espíritu de la humanidad. Michelet ve desplegarse ese espíritu en toda su realeza el día de la fiesta de la Federación, momento del maridaje de Francia consigo misma: «Ese día todo era posible. Toda división había cesado; no había nobles, ni burgueses, ni pueblo. El futuro era presente, es decir, más tiempo, un rayo de luz, la eternidad».

Michelet observa que en el acontecimiento de la revolución se produce una transferencia religiosa; ve aparecer una nueva

12. *Ibíd.*, p. 169.
13. *Ibídem.*

forma de comunión de los individuos. Para Michelet, la unidad reposaba hasta entonces en la idea de encarnación religiosa o política. Era necesario un Dios humano, un Dios de carne para unir la Iglesia y el Estado. La débil humanidad situaba todavía su unión en un signo visible particular: un individuo. En lo sucesivo, la unidad, más pura, dispensada de esta condición material se dará en la unión de los corazones, la comunidad del espíritu, el profundo maridaje de los sentimientos que todos hacen con todos. Si para Tocqueville comprender el fenómeno revolucionario es poner de relieve los hechos y procesos que ponen a la sociedad aristocrática en sus límites, para Michelet se trata de descifrar lo más «oscuro» e «íntimo» de una sociedad, el modo como se procura la legitimidad de la dominación, la posición que atribuye y el modo como representa el poder político. La cuestión de lo político es un asunto de amor, de religión. «Ningún pueblo ha amado tanto a sus reyes», nos dice. Enigmática parece a Michelet una acción que en el momento en que abre a un tiempo nuevo produce también la imagen de lo bárbaro. «Los reyes de la Escritura son llamados cristos; Cristo es llamado rey. No había un incidente del cautiverio del rey que no fuera captado, traducido al punto de vista de la Pasión. La pasión de Luis XVI iba a convertirse en una especie de poema tradicional que se hablaba de boca en boca, entre mujeres, entre paisanos, el poema de la Francia bárbara.»[14] En la novedad de la Revolución se manifiesta también el peso del pasado. Cuanto más se aparenta un comienzo absoluto, más se revelan las ataduras con el pasado. La Revolución política no ha sido para Michelet suficientemente radical: no ha revolucionado la antigua fe.

El fracaso de la Revolución se hace patente en la aparición del terror. La doctrina de la salvación pública que pone en práctica la inquisición jacobina quiere realizar el ideal de justicia del interés general. «Los hombres de la Revolución, muy valientes y decididos, estuvieron faltos de ese heroísmo del espíritu que les hubiera hecho desprenderse de la vieja doctrina de la salvación pública, aplicada por los teólogos, formulada por los juristas desde el siglo XIII, especialmente en 1300 por Nogeret, bajo el nombre de salvación pública, después por los ministros de los

14. Cit. por Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 290.

reyes, bajo el nombre de interés, de razón de Estado.»[15] Esa carencia impidió que la Revolución alcanzara profundidad: «Los que hicieron descender la Revolución de la justicia a la salvación de su idea positiva a su idea negativa impidieron por eso mismo que fuese una religión; nunca ha fundado una idea negativa una fe nueva. La fe antigua, desde entonces, debía triunfar sobre la revolucionaria».[16] En otro capítulo que titula «La revolución no era nada sin revolución religiosa», reprocha a jacobinos y girondinos haberse quedado en meros «lógicos políticos»; opina que el más avanzado de todos ellos, Saint-Just, «no se atrevió a tocar ni la religión, ni la educación, ni el fondo mismo de las doctrinas sociales; con dificultad se ve lo que piensa de la propiedad».[17] Esto la precipitó al abismo. La revolución carecía de una base firme: la revolución religiosa, la revolución social. La revolución deviene una empresa estéril, una empresa que no ha aumentado el patrimonio intelectual legado por el siglo. Consecuencia de la estéril escolástica de los partidos: el terror.

Pero ¿por qué no encontraron los revolucionarios ideas nuevas para «salvar» al pueblo? Para Michelet no hay duda: no han salido del pueblo, son burgueses que no conocen sus instintos, nunca piensan en sus aspiraciones. Unos, los girondinos, son escribas y abogados que piensan regenerar al pueblo por la prensa; los otros, los jacobinos, se consideran en posesión de la verdad absoluta, por eso no necesitan consultar al pueblo: «Minorías imperceptibles decidieron cuestiones nacionales, mostraron hacia la mayoría el desdén más atroz y creyeron con una fe tan violenta en su infalibilidad que le inmolaron sin remordimientos un mundo de hombres vivos».[18] Michelet descubre detrás del disfraz de lo popular una «terrible aristocracia» que acude a procedimientos inquisitoriales y quirúrgicos donde ya no es posible señalar un cuerpo social que intervenir; descubre «ineptos cirujanos» que creen sanar «hundiendo el acero aquí y allá». Ahí aparece la diferencia entre la inquisición revolucionaria y la antigua inquisición contrarreformista, pero también su contradicción:

---

15. J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Gallimard, París, 1980, p. 298.
16. *Ibíd.*, p. 299.
17. *Ibíd.*, p. 622.
18. *Ibíd.*, p. 301.

La inquisición católica es superior como terror, pues tiene, más allá de los suplicios efímeros, los tormentos de la eternidad. Como inquisición también es superior, pues conoce por adelantado el objeto sobre el que realiza su investigación: ha criado desde niño a ese hombre del que busca el pensamiento, ha penetrado en todos los medios de la educación, lo vuelve a ver en la confesión y ejerce sobre él dos torturas, la voluntaria y la involuntaria, etc. La inquisición revolucionaria no tiene ninguno de esos medios, no sabe distinguir a los inocentes de los culpables, se reduce a una confesión general de impotencia; aplica a todos la cualidad de sospechosos.[19]

El rumbo de la Revolución Francesa impone las cuestiones más graves: ¿cómo es posible que se instale un nuevo dogma entre aquellos que querían combatir todo dogma? ¿Cómo es posible que la libertad se mude en tiranía, que el terror pertenezca a la verdad, que la duda sea sinónimo de traición? Éstas son las cuestiones que preocupan a Edgard Quinet. Cuando emprende los trabajos que culminan en 1865 en *La Révolution* ya ha leído a Tocqueville y a Michelet. Con el primero comparte la preocupación y el cuidado de pensar juntos el destino de la libertad individual y el de la libertad política en la democracia, con el segundo la crítica al divorcio del pueblo y de sus portavoces revolucionarios. Pero lo que hace original el pensamiento de Quinet es, junto a su concepción intransigente del civismo republicano, su aversión por toda clase de idolatría. Esta aversión se refleja en su crítica de la Revolución. La Revolución, promesa de libertad, se convierte en su contrario: la servidumbre surge de la impotencia para fundar la libertad. La tarea del historiador Quinet consistirá en comprender las razones de ese fracaso. Sus intenciones aparecen claras desde el inicio de su obra: «La Revolución no tiene necesidad de apologías, verdaderas o falsas; todo el siglo está lleno de ellas. Queda por descubrir y mostrar por qué tantos y tan inmensos esfuerzos, tantos sacrificios cumplidos, un gasto tan inmenso de hombres, han dejado todavía resultados tan incompletos e informes. Todo un pueblo, con millones de voces, ha gritado: ser libre o morir. ¿Por qué hombres que han sabido morir tan admirablemente no han podido ni sabido ser libres?».[20]

19. *Ibídem.*
20. Edgard Quinet, *La Révolution*, Belin, París, 1987, p. 20.

Lo que la Revolución pone en juego es un nuevo sentido de la libertad y con él un nuevo sentido de las relaciones entre los individuos, un nuevo sentido de la sociedad y del poder. Todo marchó bien hasta que se hizo explícita la pregunta por la libertad política. De golpe lo posible se tornó imposible. El trabajo revolucionario no sólo tenía que medirse con el problema de la indeterminación del deseo de libertad, esto es, el problema de la traducción institucional de un deseo que no encuentra completo acomodo en lo empírico y que se mueve en el desdoblamiento de lo empírico y lo simbólico, sino con los lastres del orden anterior. Para Quinet, el orden entre los franceses, esto es, la obediencia a un maestro y la paz en la arbitrariedad, era tan inconmovible como una roca y renacía de modo infalible de sí mismo y de la tradición inmemorial. El orden estaba protegido por los siglos; la antigüedad estaba a su servicio y le daba seguridad. Este estado de cosas impone la valentía y la decisión. Sin embargo, los revolucionarios han tenido miedo de la Revolución, han querido salir de la tradición sin parecer que lo hacían. Con esa «timidez de espíritu» no podía triunfar la Revolución: «Desde el momento en que se pusieron a sutilizar, fueron abatidos. Si el siglo XVI hubiera adoptado ese tono no hubiera ganado una parroquia. Un innovador dirige, impone, golpea, no habla. Es imposible hacer una revolución religiosa sin confesarlo. No se desplaza a un dios sin hacer ruido».[21]

Pero, ¿de dónde procede esta timidez? Del temor al pasado y a la recusación del pueblo. Sólo un paso separa esta ausencia de criterios del desencadenamiento del terror: «La religión que estos hombres no tienen, la afectan; reniegan de la filosofía en la que creen. Se encuentran fuera de todos los caminos, sin brújula, sin estrella. Lo que queda pronto es un furor en plena noche. ¿Cómo extrañarse de que se degüellen en las tinieblas?».[22] Del pasado heredan el desafecto por el individuo: «El desprecio del individuo, triste legado de la antigua opresión. "Debéis ser como la naturaleza", decía Danton. "Ella ve la conservación de la especie, no mira a los individuos". Con este pretendido terrorismo de la naturaleza aplicado a las cosas humanas hubiera hecho falta

21. *Ibíd.*, p. 162.
22. *Ibíd.*, p. 183.

decapitar a la humanidad».[23] La Revolución da paso al mito. «Se hace de la Revolución un ser abstracto como la naturaleza, un ídolo que divinizamos, que no tiene necesidad de nadie, que puede, sin daño para ella, engullir uno tras otro a los individuos y engordar con el aniquilamiento de todos.»[24]

Timidez de espíritu, incapacidad para desprenderse de los mitos y desprecio al pueblo estarían en la raíz de esa revolución fallida que habría sido para Quinet la Revolución Francesa. La revolución democrática no puede cumplirse si no nos desprendemos decididamente de los mitos que se esconden detrás de la imagen sagrada del pueblo, e incluso de la humanidad. El mito del pueblo, el «pueblo-mesías», necesita «sacrificios sangrantes. Todos los pueblos pretenden ser mesías a este precio. Todos quieren que sean adoradas sus violencias, sus iniquidades, sus ferocidades, como sagradas. Acabemos con este misticismo sangrante. Desprendámonos al menos de la historia. La ferocidad es ferocidad sea cual sea el pueblo que la ejerce. La idolatría no nos está permitida».[25] El ídolo del pueblo no puede abandonarse en favor de una supuesta superior religión de la humanidad: «Bien, me dicen, adore entonces a la Humanidad. ¡Oh, curioso fetiche! Lo he visto de muy cerca. ¡Arrodillarme ante lo que está a dos rodillas, ante cualquier fuerza triunfante! Rampar ante esta bestia rampante, de millares de pies, no es mi fe. ¿Qué haría con este dios? Devolvedme a los ibis y serpientes de collar del Nilo». La atracción que ejerce el pasado, el orden, la certeza de la existencia individual y colectiva sobre una sociedad removida desde sus cimientos por la pérdida de su unidad sustancial es una manera de reaccionar a la irrupción de una nueva forma de pensar la relación del individuo consigo mismo y con los otros individuos; una nueva forma de pensar el significado del derecho y el poder; una nueva forma de pensar el tiempo; en una palabra, una manera de responder a la emergencia irreprimible de la democracia moderna.

23. *Ibíd.*, p. 184.
24. *Ibídem.*
25. *Ibíd.*, p. 194.

3. La desincorporación del poder democrático

En la sociedad democrática el poder y la ley se desprenden de la referencia a una legalidad cósmica de carácter religioso, dejan de estar incorporados a la persona del monarca y, simultáneamente, el saber se fragmenta en una multiplicidad de prácticas y de discursos particulares (ciencia, arte, derecho, economía...), a prueba de totalizaciones. El sentido de la democracia moderna no se descubre, como nos ha hecho creer la ciencia política, a través de la descripción del funcionamiento de sus instituciones, pues la praxis política es ordenada por un principio que se sustrae a la observación, que sólo se insinúa, puesto que no se deja materializar en el interior de la sociedad. La democracia moderna somete a los seres humanos a la indeterminación última de la sociedad, a la imposibilidad de determinar su fundamento positivo. Pero que la democracia instituya una sociedad incorpórea no significa para Lefort que carezca de toda identidad, es más, su identidad se da como un cuestionamiento interminable de sí misma:

> La desaparición de la determinación natural, en otro tiempo vinculada a la persona del príncipe y a la exigencia de una nobleza, hace emerger la sociedad como puramente social, de tal manera que el pueblo, la nación, el Estado se erigen en entidades universales y que todo individuo, todo grupo se encuentran referidos a ellas. Pero ni el Estado, ni el pueblo, ni la nación son la figura de realidades sustanciales. Su representación es ella misma dependiente de un discurso político y de una elaboración sociológica e histórica siempre vinculada al debate ideológico.[26]

El enigma de la institución democrática es el secreto de una sociedad que se forma escindiéndose, que distingue de sí aquello que a su vez le da una forma, que crea aquello que a su vez la revela a sí misma: la sede del poder. La exterioridad a la que remite el poder no es una exterioridad real a lo social, surge de su dividido seno y se señala como un lugar a partir del cual se hace visible lo social como espacio, como campo de inteligibilidad y de acción. El poder democrático no tiene su fundamento

26. Claude Lefort, *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 28.

en sí mismo, sino en el inestable suelo —por dividido, por heterogéneo— de la sociedad a la que da forma Pero, asimismo, el espacio instituido no tiene la consistencia de lo físico, de lo material: el poder no produce materialmente lo social. La reunión que produce no puede borrar la heterogeneidad, la pluralidad que la subtiende. «Bajo todas sus formas —escribe Lefort— el poder envía siempre al mismo enigma: el de una articulación interior-exterior, el de una división que instituye un espacio común, una ruptura que es simultáneamente un poner en relación, un movimiento de exteriorización de lo social que es uno con el de su interiorización.»[27] Poder y sociedad mantienen, pues, una tensa relación. Cuando esa relación se distiende, esto es, cuando el poder cae sobre la sociedad para absorberla —como ocurre en la experiencia totalitaria—, o cuando desde la sociedad se ensaya eliminar toda suerte de poder —como es el caso de los sueños anarquistas—, descubrimos el carácter originario de esa tensión.

El poder no puede eludir su doble condición de instituyente e instituido. Entenderlo exclusivamente como una relación interna a la sociedad significa renunciar a pensar el enigma de la institución social, esto es, la manera como la sociedad aparece dividiéndose, distinguiendo de sí una instancia simbólica que a su vez la conforma. Éste es el atolladero al que se ve abocada la ciencia política cuando, obedeciendo a los imperativos de objetividad y neutralidad valorativa, define lo político como un *factum* social circunscrito y distinguible de otros tantos *facta* sociales: el económico, el religioso, el jurídico, el científico, el estético... Según Lefort, la ciencia política «nace de una voluntad de objetivación que olvida que no existen ni elementos o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clases), ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social que preexistan a su conformación».[28] Ésta supone darse referencias de sentido y hacerse visible —visibilidad siempre a prueba de una invisibilidad constitutiva. Toda sociedad política es, pues, un espacio que se articula singularmente a través de la división de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, de lo legítimo y de lo ilegítimo, de lo normal y de lo patológico... y en el que se pone parcialmen-

27. *Ibíd.*, p. 265.
28. *Ibídem*, p. 20.

te en escena la forma de su constitución. El científico oculta lo que su instrumental teórico debe a dicha conformación cuando, pretendiendo alcanzar la posición de puro observador, se arroga el poder de juzgar, de extraer el sentido de lo que observa sin interferencias subjetivas de valor. Ese proceder impide, a juicio de Lefort, «pensar lo que es pensado en toda sociedad y le confiere su estatuto de sociedad humana: la diferencia entre la legitimidad y la ilegitimidad, la verdad y la mentira, la autenticidad y la impostura, y entre la búsqueda del poder, o del interés privado, y la del bien común».[29]

La modernidad democrática no sólo nos pone ante el enigma de la institución-fundación de lo social, sino de la institución-fundación del pensamiento: una institución que es auto-institución, una fundación que es auto-fundación. Sin embargo, no hay un acceso directo al ser del hombre, de la historia, de la sociedad. El desvelamiento del ser es inseparable de la creación de una obra en la que adviene el sentido. El desafío que la democracia lanza al pensamiento filosófico es el de concebir un poder sin fundamento religioso. Dicho en otros términos, el reto de pensar el advenimiento de la separación de lo político y de lo religioso en la modernidad. La filosofía comprometería su autonomía si en ese acontecimiento sólo viera la ilusión de una sociedad de fundamentos puramente inmanentes, pues interpretaría la deuda que la filosofía tiene con la religión en el sentido de que hay un solo modo de acceder al mundo: localizando su ser más allá de sí mismo, en otro lugar, en otro ser. Tal manera de concebir asimilaría lo simbólico a lo trascendente, y lo político a lo religioso.

> Que en el mundo moderno pueda afirmarse el imperativo de una distinción plena de los campos regidos por estos dos principios no sólo no pone en dificultades al pensamiento filosófico, sino que satisface su exigencia de reivindicar el derecho de buscar su fundamento en su propio ejercicio, pues no ha podido jamás someterse, sin decaer, a la autoridad de la religión. Con ese acontecimiento revolucionario se cumple en un sentido su propio designo; es parte integrante en la medida en que encuentra las condiciones de su emancipación en el momento en que los hombres adquieren la posibilidad de influir sobre su histo-

29. *Ibídem*, pp. 20-21.

> ria; de sustraerse a la fatalidad que hacía recaer sobre su vida el sometimiento del orden social a la ley religiosa; de descifrar en sus prácticas y en lo que de ellas surge de nuevo las oportunidades del mejor régimen.[30]

Según Lefort, lo político y lo religioso ponen al pensamiento ante dos maneras vinculadas de acceder al mundo, dos maneras de articular la abertura de la sociedad y de la humanidad a sí mismas. De lo que el pensamiento filosófico no puede pasar sin sacrificar su tarea y eficacia es de la experiencia, inscrita también en la religión, pero con otro lenguaje, de una división constitutiva:

> Lo que el pensamiento filosófico quiere preservar es la experiencia de una diferencia que, más allá de la de las opiniones, más allá de lo que supone (el consentimiento a la relatividad de los puntos de vista), no se halla a disposición de los hombres; no se da *en el interior* de la historia de los hombres y no podría ser abolida allí; una diferencia que los pone en relación con su humanidad, de tal manera que ésta no podría plegarse sobre sí misma, plantar su límite, absorber en sí misma su origen y su fin.[31]

El pensamiento filosófico comparte con el pensamiento religioso la idea de que la sociedad humana sólo puede aparecer a través de una división cuyos extremos no alcanzamos a dominar, que sólo puede abrirse a sí misma a través de una abertura que ella no crea. Adoptemos un punto de vista inmanente o trascendente, el ser del hombre no está a disposición del hombre; su ser no puede desprenderse de su obra. Ahora bien, su ser no queda comprimido en su obra, más bien habría que pensar que la obra nos hace sensibles a una división constitutiva que se manifiesta en el lenguaje bajo la forma de un «desdoblamiento entre una creación y un desvelamiento, entre la actividad y la pasividad, entre la expresión y la impresión del sentido».[32]

Y, sin embargo, ¿qué puede significar que en un medio que nos somete a la prueba de la división, de la fragmentación, de la heterogeneidad en todos los órdenes de la vida, a la prueba de

30. *Ibíd.*, pp. 261-262.
31. *Ibídem*, p. 262.
32. *Ibídem*, p. 263.

la indeterminación del ser de lo social y de la historia se mantenga que es imposible una sociedad sin vínculo religioso? ¿Acaso que es imposible una sociedad enteramente inmanente a sí misma, o algo diferente? Según Lefort, aquellos que mantienen que el fundamento de todo orden social es religioso, o nos quieren advertir de lo ilusorio que sería pretender disponer plenamente del principio de la institución social, pero entonces no pueden ignorar que «si la democracia moderna hace posible tal ilusión es al descomponer las antiguas certezas, al inaugurar una experiencia por la que la sociedad sigue en busca de su fundamento; ignora que no cancela la dimensión de lo *otro*, sino su figura... que existe a la vez un riesgo en la pérdida de lo religioso y una conquista en el cuestionamiento de la ley, en la libertad».[33] O bien nos quieren convencer de que toda sociedad humana responde a un saber último del Uno por materializar, pero entonces cabe preguntarse con Lefort lo que esta disposición debe al sentimiento de «repugnancia por la división y el conflicto».

La singularidad de la democracia moderna consiste en que nadie puede pretender que le corresponda por su naturaleza ocupar la sede del poder, nadie puede pretender que le sea consustancial. A diferencia de la democracia antigua, que también habría insistido en el carácter inapropiable del poder, en la democracia moderna no se daría un soporte comunitario, una determinación social positiva sobre la que descansaría el poder. Si la fórmula «el poder no pertenece a nadie» puede traducirse por esta otra: «el poder no pertenece a ninguno de nosotros» ese «nosotros» haría referencia en la democracia antigua a una clase determinada de fundamentos naturales o, en su caso, míticos. Por el contrario, la representación del poder como un lugar vacío va aparejada a la disolución de la imagen de la sociedad como una comunidad, como un cuerpo orgánico:

> Por la misma razón —escribe Lefort— que la división del poder y de la sociedad en la democracia moderna no remite a un *afuera* asignable a los dioses, a la Ciudad y a la Tierra Sagrada, tampoco remite a un *adentro* asignable a la sustancia de la comunidad. O, en otros términos, la misma razón hace que no haya una materialización del *Otro* —en virtud de la cual el poder hacía la

33. *Ibídem*, p. 270.

función de mediador, fuera cual fuera su definición— ni una materialización del *Uno* —haciendo entonces el poder la función de encarnador.[34]

No ha escaseado, sin embargo —ya hemos tratado algo de ello más arriba—, la tentación de investir de carácter religioso a las nociones de Pueblo, de Nación o de Estado. Si la institucionalización del debate político preserva la imagen de una sociedad dividida y aleja la de una comunidad homogénea la imagen que produce el otro dispositivo fundamental de la democracia, el sufragio universal, apunta en la misma dirección. En apariencia, el sufragio se sustenta sobre la unidad que forma el pueblo; es la manifestación de su voluntad. Pero desde el momento en que ésta es afirmada, en que se ejerce el sufragio, esa unidad se disuelve en una irreducible pluralidad de individuos. Dicho en palabras de Lefort, el ejercicio del sufragio «cambia al pueblo en una diversidad pura de individuos, cada uno abstraído de la red de vínculos sociales en los que se determina su existencia —una pluralidad de átomos, o más precisamente, de unidades contables. Brevemente, la referencia última a la unidad del pueblo, al Sujeto instituyente, se revela encubridora del enigmático arbitraje de la Cantidad».[35] Aun cuando se declare que el sujeto de la democracia, que el poder soberano, reside en el pueblo, también se acepta tácitamente que éste es infigurable. Sólo la ilusión puede mostrarnos al pueblo en acto, mostrarnos su rostro real. El pueblo no puede desprenderse de la división, de la diversidad de rostros y voces que lo conforman. Cuando tratamos de aprehender su sustancia, su voluntad, se nos desmorona en una diversidad de votos, en una composición numérica.

Si la noción de pueblo queda suspendida de una indeterminación de la que una representación metafísica de la democracia no puede dar cuenta, al considerarlo el sujeto de lo político, al atribuirle una identidad y una voluntad que no se reduce a la de los individuos que lo componen; otro tanto ocurre con la Nación cuando se la concibe como un medio de socialización investido de trascendencia religiosa. Esta forma de pensar obvia lo que supone el acontecimiento de la democracia, es decir,

34. *Ibíd.*, p. 266.
35. *Ibíd.*, p. 268.

lo que significa que la identidad colectiva no se manifieste como el objeto de un consenso espontáneo, como objeto de unanimidad: que la nación no puede darse más allá de un discurso que la nombre y que elabore su representación; que no es, por tanto, ajena al debate que suscita la interpretación. «Donadora de una identidad colectiva —escribe Lefort— ella está simultáneamente implicada en esa identidad, permanece como un representación flotante tal que el origen, las etapas de la fundación, el vector del destino, se desplazan siempre, quedan suspendidos de la decisión de actores sociales o de sus portavoces, ocupados en establecerse en una duración y en un espacio en los que puedan nombrarse.»[36]

Tampoco el Estado democrático deja identificarse con un poder que, trascendiendo lo social, garantiza su permanencia y su coherencia. Lefort reconoce que la democracia hace posible una importante concentración del poder en manos del Estado, que le permite regular ámbitos de actividades y relaciones que antes estaban fuera de su alcance. Pero esto no debe hacer confundir el poder democrático con la existencia del Estado. La democracia disocia ambos términos. El Estado democrático no alcanza a coincidir con el poder democrático —el poder social podríamos decir ahora— ya que éste refiere a un espacio público o político que no puede ser fijado en sus dimensiones, ni ser definitivamente regulado, puesto que es el lugar de emergencia de los problemas sociales, el espacio en que la sociedad se hace cargo de sí misma. «La razón de Estado —nos dice Lefort— apunta como un absoluto, pero es impotente para afirmarse, sometida como está a los efectos de las aspiraciones de los individuos y los grupos en la sociedad civil y, en consecuencia, a los efectos de las reivindicaciones capaces de inscribirse en ese espacio público.»[37]

La salida a las opacidades del pensamiento del Uno no estaría en oponerle la realidad de una diversidad absoluta, la idea de que «lo único real son los individuos y las coaliciones de interés y de opinión». Esta otra salida nos privaría entender que «las aspiraciones que se han manifestado en el curso de las sociedades democráticas bajo el signo de la instauración de un Estado

36. *Ibíd.*, p. 273.
37. *Ibíd.*, p. 272.

justo o de la emancipación del pueblo, lejos de marcar una regresión a lo imaginario, tenían el efecto de impedir que la sociedad se petrificara en su orden; de restablecer la dimensión instituyente del derecho, allí donde la ley servía para determinar el lugar del dominante y del dominado, así como las condiciones de apropiación de las riquezas, del poder y del saber».[38] Para Lefort, la alternativa al pensamiento del Uno no procede de un individualismo atomista. Ambas posiciones ocultan lo que pone en marcha la democracia. Frente a la idea de una comunidad sustancial, la democracia nos somete a la paradoja de una unidad simbólica de lo social —unidad que expresa el reconocimiento de la heterogeneidad social, la renuncia a comprimir en un solo centro la diversidad social.

4. ¿Trascendencia, o inmanencia de la ley?

Y la ley, ¿cabe concebirla como expresión de una voluntad que trasciende el orden mundano? Como venimos sugiriendo, la democracia moderna no sólo pone en cuestión la idea de un poder intermediario de otro superior e invisible, sino la idea, unida a ésta, de la ley como expresión de una voluntad que trasciende de este mundo. La fuente última de la ley democrática no es Dios, pero tampoco la Naturaleza, o la Historia; su origen está entre los hombres, pero ningún hombre tiene la clave del hombre, ningún hombre está en posesión de su verdad. La distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo no puede ser decretada desde la certeza del ser de los hombres o, en su caso, desde su especificidad histórica (nacional); está radicalmente sujeta al debate. Que la democracia descalifique como ilegítimo cualquier discurso social que pretenda establecerla de manera absoluta la ley no significa que deviene relativa. La ley surge de los hombres pero los trasciende como condición mudable de su coexistencia, de su identidad colectiva y personal. Esta enigmática indeterminación impide que la cuestión de la legitimidad quede definitivamente resuelta y, por tanto, legitima la pregunta por lo que es legítimo y por lo que no lo es:

38. *Ibíd.*, p. 275.

> Lo que distingue a la democracia —escribe Lefort— es que si ha inaugurado una historia en la que es abolido el sitio desde el que el referente de la ley obtenía su trascendencia, no por ello convierte la ley en inmanente al orden del mundo ni, al mismo tiempo, confunde su reinado con el del poder. Hace de la ley lo que siempre irreducible al artificio humano no da sentido a la acción de los hombres sino a condición de que la quieran y la conciban como la razón de su coexistencia y como la condición de posibilidad, para cada individuo, de juzgar y de ser juzgado. La división entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, solamente es sustraída a la certeza desde el punto y hora en que nadie sabría ocupar el lugar del gran juez, desde el punto y hora en que ese vacío mantiene la exigencia del saber. Dicho de otra forma, la democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la noción de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garante y sin término. Tanto la inspiración de los Derechos Humanos como la difusión de los derechos en nuestra época dan testimonio de este debate.[39]

La democracia exige la distinción de los planos del poder y del Derecho que estaban yuxtapuestos, incorporados al monarca, en la sociedad del *Ancien Régime*. Esa diferenciación es correlativa a la desincorporación de la sociedad. El monarca del *Ancien Régime* estaba sujeto a las leyes y por encima de ellas; era, según la fórmula acuñada por la tradición jurídica, *rex infra et supra legem*. En apariencia limitado, el poder del monarca no tenía límites, pues el derecho aparecía como consustancial con su persona. El poder sólo daba cuenta de sus actos ante Dios o ante la Razón. La democracia rompe con ese modo de concebir la ley y su vínculo con el poder: no los funde ya como manifestaciones de una misma sustancia. El Derecho señala una exterioridad del poder, una alteridad que le impone límites. Esa exterioridad no sólo concierne al poder, también el Derecho positivo es alcanzado por la inasible sustancia de ley democrática.

Si el Derecho democrático deja de apuntar hacia un lugar trascendente, que escapa por principio a los hombres y que se manifiesta sólo a través de mediadores, tampoco se deja compri-

39. *Ibídem*, pp. 52-53.

mir en el Derecho positivo. La democracia abre a una trascendencia simbólica de la ley que impide concebirla materializada *hic et nunc* en una determinada configuración legal. Desde el momento en que aceptamos esa diferencia el Derecho positivo se convierte en una objetivación circunscrita del Derecho que no puede pretender totalizarlo sin ser cuestionado en su legitimidad. Cada vez que se pretende reducir lo legítimo a lo legal se pone de manifiesto la diferencia que impide al Derecho positivo ocupar el sitio del Derecho; esa pretensión lo revela como una creación histórica abierta a mutación.

El Derecho democrático no tiene su fuente última en una voluntad divina que lo trasciende, pero tampoco en una figura determinada del hombre o de la sociedad. Si la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo no puede ser decretada en la posesión de la clave de lo humano, o de lo social, entonces no puede sustraerse al debate —debate que no puede cerrarse por principio a nadie que quiera participar en él. A diferencia de una legitimidad fundada en la certeza de una fe o una tradición hecha naturaleza, la distinción democrática de lo legítimo y lo ilegítimo está afectada de incertidumbre. No hay nada —organización o partido— ni nadie en quien pueda recaer el poder de la certeza: el poder de conocer con inquebrantable seguridad los fines últimos del hombre y de la sociedad. La definición de lo legítimo en una sociedad democrática no puede sustraerse al debate público. Sólo cuando la posibilidad de participar en ese debate es restringida o cerrada completamente, la «democracia» es alcanzada por la incredulidad y el desafecto hacia las leyes; ambas abrirán el camino a la desnuda violencia y a otra forma de sociedad. Este debate no concierne solamente a la exigencia de que los Derechos Humanos sean reconocidos allí donde no lo son, sino también a su extensión y a su contenido allí donde ya constituyen el horizonte normativo de la existencia colectiva.

La concepción democrática del Derecho no sólo impide que alguien pueda ocupar el lugar de juez supremo, sino que induce la formación de un espacio público de discusión sin límites definidos —pues no es propiedad de nadie— y abierto a todos los que quieren reconocerse en él y darle un sentido. El espacio público democrático no excluye la formación de eventuales mayorías de opinión, pero esas mayorías están sujetas a los efectos de la división social; no pueden ponerse a cubierto de la duda, si-

tuarse al margen del cuestionamiento. Sólo cuando es anulado el sentido simbólico de ese espacio, cuando se lo pretende determinar señalando su contenido y sus lindes, su exterior y su interior; sólo cuando la dimensión simbólica del Derecho es rebajada a un plano empírico, la mayorías pueden ser confundidas con la sustancia de la sociedad y sentirse llamadas a llenar el sitio del poder. Pero ese mismo movimiento, que no significaría sino la anulación de la división política y el fracaso de los mecanismos de su representación, nos lanza ya fuera de la democracia. Contra este peligro no tenemos garantía alguna: «No existe —escribe Lefort— institución que por naturaleza sea suficiente para garantizar la existencia de un espacio público en el que se propague el cuestionamiento del derecho».[40]

Los Derechos Humanos lanzan a los individuos el requerimiento de pensar, de tomar la palabra, de descifrarse a sí mismos y a la sociedad por ellos mismos. Este requerimiento sería, según Lefort, la palanca que posibilitaría al individuo democrático buscar su identidad: «Es eso lo que parece el signo de la revolución operada por los Derechos Humanos, uno de los imperativos más preciosos surgidos del advenimiento de la democracia. Pero nada, en ausencia de un garante último —el príncipe, el señor, el sacerdote—, en ausencia de un referente último —Dios, la Razón, el orden de la Naturaleza—, nada nos da seguridad contra el gran riesgo que comporta el hecho de asumir la responsabilidad de pensar, de juzgar —de asumirla frente a los otros—».[41] Esta concepción de los Derechos Humanos nos da una pista sobre la representación del hombre que subyace al pensamiento de Lefort: un ser «en movimiento, sin guía, cuyo honor es pensar, hablar, sin ceder al nihilismo».[42] Difícil, pues, asimilar el pensamiento político y jurídico de Lefort a una forma de relativismo. La idea de que la democracia «da forma a una comunidad de un género inédito que no podría ser circunscrita definitivamente en sus fronteras, sino que abre al horizonte de una humanidad infigurable»[43] no contradice la exigencia de decidir —pero, insistimos, sin guía, sin modelo, sin garante— so-

40. *Ibídem*, p. 57.
41. «Pensée politique et histoire. Entretien avec Claude Lefort», *Savoir et mémoire*, n.º 7, París, AREHESS, 1996.
42. Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, París, Calmann-Lévy, 1992, p. 49.
43. *Ibídem*, p. 39.

bre lo legítimo y lo ilegítimo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, que la exigencia de responder de las palabras y de los actos ante los otros hombres.

El fenómeno de la disolución de los referentes de la certeza señala, pues, el comienzo de «una aventura amenazada sin cesar por las resistencias que suscita y en la que los fundamentos del poder, del Derecho y del conocimiento son puestos en cuestión —aventura propiamente histórica en el sentido de que prohíbe cualquier parada y de que hace retroceder indefinidamente los límites de lo posible y de lo pensable».[44] La aventura democrática somete a los hombres a la prueba de una indeterminación radical del sujeto del poder, de la ley y del saber; nos descubre a la sociedad y a los individuos «sin definición, sin contorno, sin fondo, sin finalidad».[45] Desde el momento en que el individuo da entrada a la indeterminación de su ser no puede evitar ser trabajado por la incertidumbre: «Desde el punto y hora en que la verdad no puede desprenderse del ejercicio del pensamiento; en que el Derecho, en virtud del cual el individuo es declarado tal, aparece ligado a su propia facultad de enunciarlo, saber y no saber se mezclan sin que podamos nunca separar el uno del otro».[46] La sociedad democrática aparece como una sociedad en busca de su fundamento; una sociedad que hace de esa búsqueda su rasgo conformador, pues ni la Razón, ni Dios, ni la Naturaleza gozarán de la evidencia que les permitía en las sociedades del *Ancien Régime* ser fundamentos del orden social.

> La democracia moderna —escribe Lefort— es el único régimen que significa la diferencia entre lo simbólico y lo real con la noción de un poder del que nadie, sea un príncipe o una facción, podría apoderarse; su virtud es conducir a la sociedad a la prueba de su institución; allí donde se perfila un lugar vacío no hay conjunción posible entre el poder, la ley y el saber, no hay enunciado posible de su fundamento; el ser de lo social se oculta, o mejor dicho, se da bajo la forma de un cuestionamiento interminable (del que da fe el debate incesante, cambiante, de las ideologías); se desvanecen los referentes últimos de la certeza, en tanto que nace una nueva sensibilidad para lo desconocido de la

44. Claude Lefort, *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 213.
45. *Ibídem*, p. 215.
46. *Ibídem*, p. 214.

historia, para la gestación de la humanidad en toda la variedad de sus figuras. Pero aún falta precisar que esa diferencia sólo se deja entrever; opera, pero no es visible; no tiene el estatuto de objeto de conocimiento.[47]

La democracia moderna no reposa en una figura acabada; supone indeterminable el fundamento último del poder; deja vacante su sitio y le desincorpora el derecho y el saber, cuyos fundamentos últimos devienen asimismo indeterminables. Esta indeterminación de la identidad última de lo social y del sitio que cada cual tiene en él es una oportunidad para la libertad, pero también su amenaza. El trabajo de la ideologías, alentado por el temor a la incertidumbre, consistirá en rellenar el sitio del poder, en reincorporarle la ley y el saber, en rehacer a la sociedad un cuerpo, en fin, en volver a inscribir la sociedad en la certeza.

5. **La reincorporación totalitaria de poder, ley y saber**

Ése será el trabajo de la ideología totalitaria y, en particular, de la ideología comunista. Lefort no cree que pueda reducirse el totalitarismo a una religión secular, aunque explote recursos religiosos, en especial, la simbología del cuerpo y del tiempo por venir:

> Explorando la génesis de la ideología, señalando las metamorfosis de un discurso que bajo el signo del conocimiento de lo real pretende sustraerse a los efectos de la indeterminación de lo social, dominar el principio de su institución, elevarse por encima de la división para enunciar sus condiciones, sus términos, e inscribirla en la racionalidad, ya sea para fijarla en su estado de hecho, o para someterla al movimiento de su abolición; detectando la nueva relación que surge entre el punto de vista de la ciencia y el punto de vista del orden social es como mejor podemos entender el totalitarismo.[48]

El totalitarismo pretende producir, con ayuda de la ciencia, una sociedad enteramente inmanente:

47. *Ibídem*, p. 268.
48. *Ibídem*. p. 275.

> Totalitario —escribe Lefort— es el buen término para designar el advenimiento de un modo de dominación en el que son borrados a la vez los signos de una división entre dominantes y dominados, los signos de una distinción entre el poder, la ley y el saber, los signos de una diferenciación de las esferas de la actividad humana, de manera que se reduce al marco de lo supuestamente real el principio de la institución de lo social o, en otros términos, que se opera una especie de bucle de la sociedad sobre sí misma.[49]

Si en la sociedad democrática, a diferencia de la sociedad del *Ancien Régime*, el poder de descifrar el significado de la acción de los hombres y la norma de la vida social no es incorporado ni a una persona ni a una facción social, en la sociedad totalitaria las instancias del poder, del derecho y del saber son reincorporadas no ya a una persona, por poderosa que parezca —Lenin, Stalin—, sino a un órgano colectivo —el Partido— que da cuerpo a la representación de un pueblo uno. El Partido vertebra toda vida social, determina la relación del hombre con el mundo, con otros hombres y consigo mismo —obvio es decir que la distinción público-privado es eliminada en la sociedad comunista. Todo lo que queda fuera del Partido y de su ley, ¡la Ley!, es denunciado como mistificación, como falsificación, como traición. Con ello pretende cumplir su proyecto de un mundo absolutamente inmanente, de una sociedad cerrada sobre sí misma.

El totalitarismo pone en marcha un proceso de identificación que ciñe a toda la sociedad: el pueblo es contraído dentro de los límites del proletariado; el proletariado es identificado con el partido; éste, a su vez, con la dirección, y finalmente, la dirección es comprimida en el Egócrata —como lo llamaría Solzhenitsyn. La diferencia simbólica de poder y sociedad, constitutiva de la democracia, queda de este modo anulada y, con ella, la posibilidad de una diferenciación de prácticas sociales, de focos diversos de socialización. No hemos de olvidar, nos advierte Lefort, que en el Egócrata «se realiza de un modo fantástico la unidad de una sociedad puramente humana. Con él se instituye el espejo perfecto del Uno». Esto sugiere que el Egócrata, continúa Lefort, «no es un amo que gobierna sólo, eximido de las leyes, sino el que concentra el poder social en su persona y, así, aparece y se aparece como si

49. Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, París, Fayard, 1999, p. 12.

nada hubiera fuera de sí mismo, como si hubiera absorbido la sustancia de la sociedad, como si, *Ego* absoluto, pudiera dilatarse infinitamente sin encontrar resistencia en las cosas».[50]

El poder totalitario no es, pues, una tiranía de corte clásico. Es una forma de dominación en la que son recusadas la heterogeneidad social, la pluralidad de modos de vida, de creencia, de opinión; en otras palabras, una forma de dominación que persigue realizar la ilusión de la indivisión, de la identidad de la sociedad consigo mismo misma. Frente a la democracia entendida como sociedad a prueba de su figuración, como sociedad que hace de la desposesión de sí, de la indeterminación de su sentido último, una seña de identidad, el gobierno totalitario se presenta como gobierno de la certeza, en posesión de la ley que rige lo social; frente a la democracia como sociedad trabajada por la historia, a prueba de cualquier pretensión de reposo o detención en un determinado punto, la sociedad totalitaria aparece como «sociedad sin historia»:

> La sociedad democrática moderna —escribe Lefort— me parece, de hecho, esa sociedad en que el poder, la ley y el conocimiento se encuentran sometidos a la prueba de una indeterminación radical; sociedad convertida en el teatro de una aventura que no se deja someter, en la que lo instituido nunca llega a estar del todo establecido, en la que lo conocido está minado por lo desconocido, en la que el presente se revela innombrable, al abarcar tiempos sociales múltiples, desplazados unos de otros en la simultaneidad, o nombrables en la mera ficción del futuro; una aventura tal que la búsqueda de identidad no se desprende de la experiencia de la división. Se trata de la sociedad *histórica* por excelencia.[51]

La emergencia de la ideología totalitaria está unida al descrédito de las referencias simbólicas de la vida democrática, a la impugnación del sentido simbólico de la materialización del poder y de la ley. Riesgo éste que la democracia no puede conjurar de una vez por todas. Una sociedad cuya identidad no puede desprenderse de la división; una sociedad en la que la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo no es decretada por la certeza; en la que el derecho está sujeto a la palabra y a la voluntad de los

50. Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, París, Du Seuil, 1976, p. 68.

51. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 174.

hombres; una sociedad en la que el poder no es el sitio que señala la invisible corporeidad u organicidad de la propia sociedad; una sociedad, en fin, en la que la distinción verdadero-falso, o real-imaginario, no son exteriores al pensar, pues llevan la impresión del discurso que la enuncia; una sociedad así, decimos, abre un horizonte insólito a la libertad, pero está siempre en la cuerda floja de la descomposición. En palabras de Lefort:

> Cuando la inseguridad de los individuos crece como consecuencia de una crisis económica, o de la devastación de una guerra; cuando el conflicto entre los individuos y los grupos desespera y no encuentra su resolución simbólica en la esfera de lo político; cuando el poder parece decaer al plano de lo real y aparece como algo particular al servicio de los intereses y apetitos de vulgares ambiciosos, dicho brevemente, se muestra dentro de la sociedad y al mismo tiempo ésta se deja ver como fragmentada, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado libre de la división.[52]

Lefort pone a los regímenes comunistas bajo la óptica de la dimensión simbólica de la sociedad democrática: el comunismo pretende hacer realidad un saber último de la sociedad, una posesión de sí completa, que en la democracia sólo era un supuesto simbólico. Según Lefort, el régimen comunista refleja los efectos devastadores de una sociedad que se deja prender por la fantasía de un mundo realmente replegado sobre sí mismo, sin ninguna referencia de sentido fuera de sí; una sociedad que se deja embrujar por el nombre de Uno, el Partido, y que anula la dimensión del otro, del no idéntico, del diferente, tanto en el exterior como en el interior del espacio que delimita el Partido; el otro es concebido, tanto dentro como fuera de ese espacio, como permanente amenaza social y, por tanto, como enemigo a exterminar. La captura de los individuos, de su pensamiento, de su sensibilidad, de su voluntad, es en cierto modo favorecida por el encantamiento que produce el *nosotros* comunista. Lefort señala que el fenómeno comunista anuda un estrecho vínculo entre el deseo de ser Uno, la identificación con él, y el deseo de sumisión, pues en el universo comunista el Uno es la ley.

---

52. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, pp. 29-30.

El enigma del comunismo es el enigma de una sociedad que, prendida por el nombre de Uno, se impone a sí misma no pensar otra cosa que lo que el Partido piensa, no desear otra libertad que la que el Partido desea, no hacer otra cosa que lo que el Partido manda. Es esta identificación la que llevará a decir a Solzhenitsyn que bajo el comunismo el pueblo llega a convertirse en su propio enemigo: «Si sumamos —escribe Solzhenitsyn— todas las riadas de detenidos en virtud del artículo 58,[53] y el resultado lo multiplicamos por tres, el mismo número de los miembros de la familia exiliados desterrados, sospechosos, humillados, perseguidos, tendremos que, por primera vez en la historia, el pueblo se ha convertido en su propio enemigo y, sin embargo, ha hecho de la policía secreta su gran amigo».[54]

En este fenómeno percibe Lefort la singularidad del comunismo. Lo que lo distingue respecto al nazismo es haber realizado la representación de todo un pueblo en bloque, sin divisiones internas, activo, movilizado hacia un fin común a través de la diversidad de sus actividades, y, por esta misma razón, dedicado a extirpar de sí todo aquello que atenta contra su integridad, a eliminar sus parásitos, sus detractores. El pueblo comunista, a diferencia del nazi, no se define a través de la naturaleza: es la realización de la unidad de lo social. Por eso, su enemigo no es otra raza, sino todo aquel que se opone al cumplimiento de lo social: «Este enemigo —escribe Lefort— se define, necesariamente, a través de su propia imagen, como el representante de lo antisocial. En este sentido, no podría fijarse fuera, parece ilocalizable, en todas partes y en ninguna, no puede más que perseguirlo como portador de una alteridad cuya amenaza hay que conjurar siempre».[55] Y, sin embargo, el *corpus* totalitario necesita al Otro, le proporciona sentido al Uno comunista.

La producción de ese ser compacto es inseparable de la producción de la alteridad, es decir, la producción de la sociedad como una totalidad sin fisuras va a la par de la producción de su agente destructor: «La operación que instaura la "totalidad"

---

53. Se refiere al artículo 58 del Código Penal elaborado en 1926 y que regula los «crímenes de Estado». Entre ellos, los más temibles por su imprecisión y por el fácil recurso que a ellos se hacía, se encuentran la «propaganda antisoviética» o la «no delación».

54. Cit. según Claude Lefort, *Un homme en trop, op. cit.*

55. *Ibíd.*, p. 51.

—escribe Lefort— requiere siempre a la que extirpa a los hombres "que sobran"; la que afirma al *uno*, requiere la que suprime al *otro*. Hay que producir este enemigo, es decir, fabricarlo y exhibirlo para que esté ahí la prueba pública, reiterada, no sólo de que él es la causa de lo que amenazaría con aparecer como signo de conflicto, o incluso de indeterminación, sino, más aún, de que es aniquilable en tanto que parásito, detractor, desecho».[56] El éxito de la empresa totalitaria dependerá, pues, de una correcta operación de profilaxis, de asepsia del cuerpo social. El comunismo conjura cualquier división interior. Según Lefort, bajo el efecto de tal rechazo surge ese otro que puede proyectarse a voluntad aquí o allá dentro de lo supuestamente real, inscribirse en una red, vincularse a un centro manipulado desde el extranjero. Ese otro representa una exterioridad imaginaria, una alteridad imaginaria; es un sustituto del otro efectivo, del agente social que se engendra en el movimiento de socialización efectiva, que implica no sólo la diferenciación, sino la división; es, en última instancia, un ciudadano cualquiera el que viene a convertirse en enemigo potencial del pueblo.

Las condiciones de posibilidad de la empresa totalitaria están en cierto modo preparadas por la forma de vida democrática: desde el momento en que no es posible referir un fundamento incuestionable de lo social, todas las relaciones que los hombres anudan son susceptibles de ser puestas en cuestión. Con ello se genera una dinámica de consecuencias impredecibles. Si la indeterminación democrática deviene insoportable por razones políticas, económicas o sociales, la fantasía de una sociedad *realmente* dueña de sí aparece en el horizonte y, con ella, el fantasma totalitario de su realización. La vida democrática supone tácitamente la indeterminación de su sentido, esto es, la renuncia a borrar la división social —división de opiniones, creencias, gustos...— en nombre de la certeza: esa es su apuesta moral. El totalitarismo explota la necesidad de certeza que aflora en los seres humanos en momentos en que la indeterminación de la vida es vivida como amenaza; supone una voluntad de someterse a la certeza que encarna el Partido, el órgano del invisible pueblo uno: la certeza del ser del hombre y de la sociedad.

56. *Ibid.*, pp. 51-52.

Bibliografía

KANTOROWICZ, E.H. (1957), *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton University Press (trad. cast. *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985).

LEFORT, Claude (1986), *Essais sur le politique*. XIX-XXe siècles, París, Édtions du Séuil (trad. cast. *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1991).

— *L'invention démocratique. Les limites de l'invention totalitaire* (1994), París, Fayard (trad. cast. parcial, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990).

— *Écrire. À l'épreuve du politique* (1992), París, Calmann-Lévy.

— *La complication. Retour sur le communisme* (1999), París, Fayard, 1999.

— *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag* (1976), París, Du Seuil (trad. cast. *Un hombre que sobra*, Tusquets, Barcelona, 1980).

— *La incertidumbre democrática* (ed. de Esteban Molina) (2004), Anthropos, Barcelona.

AUTORES

FRANCISCO ABAD. Catedrático de Crítica literaria de la UNED. Entre sus libros se encuentran *Teoría de la novela y novela española*, *Cuestiones de lexicología y lexicografía*, *Lengua española*, *Para la historia de un concepto y un objeto*, e *Introducción a la historia de las doctrinas literarias en España*.

SONIA ARRIBAS. Doctora en Ciencias Políticas y Máster en Filosofía por la New School University. En la actualidad es investigadora contratada del Instituto de Filosofía de Madrid, y prepara un libro en clave benjaminiana y psicoanalítica sobre el problema de la representación de la colectividad en el marxismo y el postmarxismo.

GIANCARLO GAETA. Enseña Historia del cristianismo antiguo en la Universidad de Florencia. Ha publicado estudios sobre el Nuevo Testamento y sobre historia de la interpretación de las escrituras antiguas. Para la editorial Adelphi ha realizado la edición italiana de los *Cuadernos* de Simone Weil en cuatro volúmenes y otras de sus obras.

ALFONSO GALINDO HERVÁS. Doctor en Filosofía (área Filosofía Política) con Premio Extraordinario por la Universidad de Murcia. Profesor de Filosofía y Secretario del I.P.F.A. de Almería. Miembro del Consejo de Redacción de *Res Publica*. Libros publicados: *La soberanía*, Res Publica, Murcia, 2003; *Cine y prospectiva social* (ed.), IEA, Almería, 2004; *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005; numerosos artículos sobre filosofía del mito y filosofía política.

CARMEN GONZÁLEZ MARÍN. Doctora en Filosofía (UAB, 1990). Anteriormente a su incorporación al Grupo de Filosofía de la Universidad Carlos III, ha enseñado en las Universidades de Zaragoza, Salamanca, San Luis (Madrid Campus) en España, y en las de Boston y Massachussetts en Estados Unidos. Su formación investigadora se desarrolló en la Universidad de Harvard, en Princeton (IAS), en Ginebra y en el Instituto de Filosofía del CSIC. Su último libro publicado se titula *De la mentira* (Madrid: Antonio Machado Libros). Sus proyectos inmediatos se centran en problemas de lenguaje que exigen una perspectiva también moral (performativos, diversos tipos de eslóganes políticos, por ejemplo en el ámbito del feminismo, etc.). La teoría feminista y las oscuras relaciones entre filosofía y literatura son igualmente, aunque en los márgenes, materia de su reflexión.

JOSÉ MARÍA MARDONES. Investigador en el Instituto de Filosofía, CSIC (Madrid). Conocido por sus trabajos sobre Filosofía de las ciencias humanas y sociales y la Escuela de Frankfurt, y por su atención a las relaciones entre cultura moderna y religión. Entre sus últimas publicaciones señalamos: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (1998), *El retorno del mito* (2000), *En el umbral del mañana* (2000), *La vida del símbolo* (2000), *La indiferencia religiosa en España* (2003) y la edición, con Reyes Mate, de *La ética ante las víctimas* (2003).

REYES MATE. Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). Dirige el Proyecto de Investigación «El judaísmo, tradición oculta de Occidente» y forma parte del equipo de dirección de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Entre sus últimas obras destacan *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (1997), *Penser en espagnol* (2001), *Por los campos de exterminio* (2003) y *A contraluz de las ideas políticamente correctas* (2005).

ESTEBAN MOLINA. Profesor y doctor en Filosofía. Colabora habitualmente en diversas revistas de pensamiento (*Anthropos*, *Archipiélago*, *Claves*, *Res Publica*, *Metapolítica*) y ha participado en varias obras colectivas. Es autor de *La incierta libertad* (México, 2001), *Le défi du politique* (París, 2005) y de la edición (prólogo y traducción) de Claude Lefort, *La incertidumbre democrática* (Barcelona, 2004).

ADELA MUÑOZ FERNÁNDEZ. Doctor Europeus por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha realizado estudios de postgrado y llevado a cabo trabajos de investigación en Yugoslavia, Francia y Alemania. Actualmente prepara la publicación de su tesis doctoral y trabaja como profesora de alemán.

JORDI RIBA. Investigador asociado al Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne. Después de haberse interesado por el pensamiento moral post-kantiano, sus investigaciones actuales se centran en la teoría de la democracia. Entre sus trabajos destacan *La morale anomique de Jean-Marie Guyau* (l'Harmattan,1999), «Hijos de Kant», *Introducción a La ley Individual de Simme* (Paidós, 2003).

JUAN JOSÉ SÁNCHEZ BERNAL. Doctor en Teología y Filosofía. Realizó la tesis doctoral sobre M. Horkheimer, ha traducido al castellano la obra conjunta de Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, así como escritos del último Horkheimer sobre la religión, publicados bajo el título *Anhelo de justicia*. Ha publicado numerosos artículos de teología, entre los que cabe reseñar el dedicado al tema de su aportación en este volumen: «Teología política y Teología de la Liberación: un discurso crítico liberador sobre Dios», en *El Dios de la teología de la liberación*, Salamanca 1986.

AGUSTÍN SERRANO DE HARO. Investigador en el Instituto de Filosofía, CSIC (Madrid). Es autor de *Fenomenología trascendental y ontología*, y editor de la obra colectiva *La posibilidad de la fenomenología*. Ha traducido diversos textos: *Renovación del hombre y de la cultura*, de Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*, de Hannah Arendt y *El concepto de amor en san Agustín*, de Jan Patocka. Ha publicado asimismo numerosos artículos sobre la pensadora judía («Totalitarismo y filosofía», «Acotaciones a la correspondencia entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt», etc.), y es miembro del Proyecto de Investigación «La filosofía después del Holocausto». Es también investigador autorizado del Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, y ha obtenido recientemente el II Premio Teorema de Ensayo.

TOMÁS VALLADOLID BUENO. Doctor en Filosofía, ha realizado estudios de Ciencias Religiosas y Teología en la Universidad de

Granada y de Derecho de la UNED. Además de artículos sobre religión, política democrática o victimología, es autor de *Historias de la otra razón* (1993), *Democracias y pensamiento judío. De Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica* (2003) y *Por una justicia totalitaria* (2005).

MIGUEL ÁNGEL VICENTE RUIZ. Licenciado en Filosofía por la UNED y en Teología por la Universidad de Comillas. En la actualidad prepara su tesis doctoral sobre teología política.

JOSÉ ANTONIO ZAMORA ZARAGOZA. Investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Sus investigaciones y publicaciones están dedicadas a los pensadores de la Teoría Crítica, a la industria cultural, a la relación entre religión y política y entre ciudadanía, interculturalidad e inmigración. Es autor entre otras de las siguientes publicaciones: *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-thoelogischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995), *La cultura como industria del consumo. Su crítica en la Escuela de Fráncfort* (2001), *Globalización y migraciones* (2002) y *Theodor W. Adorno: Pensar contra la barbarie* (2004).

ÍNDICE

III. DEBATES CONTEMPORÁNEOS

Nuestra propuesta va dirigida a autores hispánicos de allende y aquende el océano, pero tampoco estamos cerrados a otras aportaciones que nos parezca relevante y oportuno ofrecer al lector en castellano, es decir, a todos los interesados por la reflexión seria y rigurosa sobre el fenómeno religioso, sean creyentes o no, estudiosos de la teología y las ciencias humanas y sociales, así como de las denominadas ciencias duras. Estamos convencidos de que a todos les interesa y conviene el conocimiento y atención a la reflexión filosófica sobre la religión.

Títulos aparecidos en esta serie

José GÓMEZ CAFFARENA
y José M. MARDONES (Coords.)
Cuestiones epistemológicas.
Materiales para una filosofía de la religión. I

José GÓMEZ CAFFARENA
y José M. MARDONES (Coords.)
La tradición analítica.
Materiales para una filosofía de la religión. II

Enrique ROMERALES (Ed.)
Creencia y racionalidad.
Lecturas de filosofía de la religión

José GÓMEZ CAFFARENA
y José M. MARDONES (Eds.)
Estudiar la religión.
Materiales para una filosofía de la religión. III

José M. MARDONES
El discurso religioso de la modernidad.
Habermas y la religión

Johannes Baptist METZ
Por una cultura de la memoria
Pres. y epíl. R. Mate

Juan Carlos SCANNONE
Religión y nuevo pensamiento.
Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina

Reyes MATE
José A. ZAMORA (Eds.)
Nuevas teologías políticas.
Pablo de Tarso en la construcción de Occidente

¿Qué hay detrás de todo el interés actual por Pablo de Tarso? No son libros de teología sino de filosofía política los que han escrito Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes o Slavoj Zizek sobre la Carta a los Romanos. Lo que hay detrás de esa lectura filosófica de Pablo es un interés político. Europa, en el momento de sus grandes crisis, vuelve a esta piedra angular del cristianismo y, por tanto, de Occidente. Acaeció con Agustín, Lutero o Nietzsche y está ocurriendo ahora que la crisis afecta al hombre que hemos conocido y a si otro mundo es posible. Frente a quienes piensan que hay que despedir preguntas tan occidentales como qué podemos conocer, qué debemos hacer o qué nos cabe esperar —herederas del cristianismo— porque suponen un peso excesivo para el hombre, se erige la figura de Pablo defendiendo un tipo de hombre capaz de pensar una universalidad sin exclusiones y un tipo de mundo que no sea la entrega a una mansa evolución hacia el hundimiento. *Nuevas teologías políticas* es un debate sobre las raíces profundas de la política occidental, más allá de un agotado laicismo y de un finiquitado restauracionismo teológico.

La obra ha sido coordinada por Reyes Mate, profesor de Investigación, y José Antonio Zamora, investigador, ambos en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid).